محمد بنتاجة

نظرية التقريب بين الأديان

رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر







محمد بنتاجة

نظرية التقريب بين الأديان

رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر

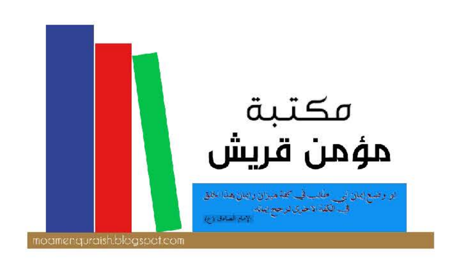
محمد بنتاجة

نظرية التقريب بين الأديان

رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر







الكتاب: **نظرية التقريب بين الأديان**

تأليف: **محمد بنتاجة**

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 232

القياس: 14 × 21

ISBN: 978-9953-68-779-7

الناشر: **المركز الثقافي العربي**

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحباس)
هاتف: 303339 522 212+ - 307651 522 212+
فاكس: 305726 522 212+
Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 113/5158 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي
هاتف: 750507 1 961+ - 352826 1 961+
فاكس: 343701 1 961+
Email: cca_casa_bey@yahoo.com

مؤسسة مؤمنون بلا حدود
مؤسسة دراسات وأبحاث
www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)
أكدال - الرباط - المملكة المغربية
هاتف: 730450 537 212+ - فاكس: 730408 537 212+
Email: info@mominoun.com

مقدمة

﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

القرآن الكريم (سورة الزلزلة، الآية: 7-8)

«من يزرع في الشتاء يحصد بالصيف، الشتاء هو العالم، الصيف هو الدّهر الآتي (المملكة الأبدية). لنزرع في العالم حتى يمكننا أن نحصد في الصيف»

إنجيل فليبس الأبوكريفي (1: 4-2-3)

ظلّ نصيب البحث العلمي في مجال علوم الأديان وفلسفتها هو الأقل مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوّن بالعربية، فحين نراجع **الفهرست** لابن النديم مثلاً وما تلاه من فهارس ومراجع ببيليوغرافية، اهتمت باستقراء وتصنيف الكتب، نجد كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم والفقه وأصوله واللغة العربية والأدب وغيرها من العلوم المختلفة احتلت حيّزاً واسعاً من عناوين المؤلفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نعثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأديان أو الفلسفة الدينية على طول التاريخ الإسلامي، وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأديان في فضاء التفكير الكلامي وترتبط بالتأمل في الكتاب والسنّة وتنامي الجدل بين الفِرق والمذاهب المختلفة تارة وبين الفِرق الإسلامية وغير الإسلامية تارة أخرى. لم يكن لفلسفة الدين الإسلامي، بل حتى اليهودي والمسيحي، ذلك الإشعاع الفكري الذي يكون في مستوى الوعي بضرورة بناء منهجية فكرية في أبحاث الدين وفلسفته، وذلك لسبب وجيه وهو اعتبار الحديث عن الماهوية الدينية تشكيكاً في الدين نفسه أو اعتبار أن مفهوم الدين ليس ذا شأن علمي تسطر بدراساته الأوراق وتنفق فيه الأوقات والأعمار. ويعتبر البحث الفكري والفلسفي في

تحديد مفهوم شامل للدين كظاهرة إنسانية كونية مع ما يصاحبها من مباحث فكرية وأنطولوجية - كما هو الحال بالنسبة إلى موضوع بحثي هذا الموسوم بـ **نظرية التقريب بين الأديان: نحو فهم أفضل للآخر** - تفرضها طبيعة المناخين الجيوسياسية والجيوثقافية التي تمرُّ فيها الإنسانية المعاصرة، مثّلها موضوع بحثنا في تناوله لنظرية التقريب بين الأديان في ارتباطاتها الشاملة والمتجذرة بظاهرة الدين والتديّن الإنسانيين، الشيء الذي يفرض علينا إيجاد مقاربات جديدة في تناول مثل هذه المواضيع الحساسة، على أن تتسم هذه المقاربات بالعلمية المنهجية وبنصيب وافر من الجرأة المعرفية.

ولقد حاولت في مدخل هذا البحث تناول بعض النظريات الفلسفية في دراساتها للظاهرة الدينية مفهومياً وإبستيمولوجياً محاولاً إبراز مختلف الجوانب الإشكالية التي تتضمنها مقارباتها للظاهرة، سواء في بُعدها الفلسفي العلماني أو الديني، معتمداً على بعض مناهج النقد الأدبي وتحليل الخطاب الديني بغية توضيح بعض جوانب القصور المنهجي والتحليلي في بنائها الفلسفي مع التأكيد العلمي والتاريخي والمعرفي أيضاً على قوة التناول **الكتابي/ الديني للظاهرة الدينية** الذي تمّ إغفاله من طرف رواد الدراسات الدينية من الغربيين بشكل خاص نتيجة تحيزاتهم العلمانية واللاموضوعية تجاه كل دراسة ذات مرجعية إسكاتولوجية (أخروية)، الشيء الذي دفعني بالبحث والتفكّر العميق إلى تأصيل تصور جديد في فهم الإشكالية الدينية، وأدّى إلى وضع قراءة جديدة للمكون الوثني في علاقته بالمكون التوحيدي بعيداً من تلكم الإشكاليات التي تعاني منها مناهج البحث الغربية، ما وضعني في موقف حرج معرفياً في سياق المخالفة

لبعض ما استقر في الأذهان من مفاهيم باتت مع البحث المتواصل بالية تجاوزها الزمن، ولم يزل الباحث العربي، بل حتى الغربي، متشبّثين بها، مسلّمين بتفاصيلها غير آبهين إلى التناقضات العميقة والممركزة في بنيتها الفكرية والأيديولوجية. وسأعمل في **الفصل الأول** على تأصيل مبدئي لمفهوم المشترك الإنساني ببيان وحدة الديانة بين جميع البشر والمتجلية في عقيدة التوحيد والإيمان بقوة الإله الواحد خالق الوجود وواهب الحياة سبحانه وتعالى، كما درجت في البحث إلى محاولة تجلية مفهوم أهل الكتاب في الخطاب القرآني في سياق بيان ماهية الأديان التي تندرج تحت هذا المفهوم، معتمداً مجموعة من المقاربات التاريخية والدلالية واللاهوتية مستعيناً بها في تعريف الفِرق والمذاهب الرئيسية والفاعلة لدى كل ديانة على حدة من مصادرها المقدسة والدراسات العلمية الجادة عنها، مع اعتماد قدر وفير من الاجتهاد والنقد لما ورد في طياتها من معلومات باتت من المسلّمات في تاريخ الأديان الكتابية غير أنها، فيما تبيَّن لي بالبحث والتنقيب والمتابعة، من أخطاء التاريخ التي يجب تداركها وتصحيحها.

أما على المستوى الفكري والثقافي فقد أشرت في المبحث الثالث من هذا الفصل إلى دور المشترك الثقافي والمعرفي الذي جمع الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية في يوم من التاريخ، سواء كان دينياً أو علمانياً، فلا يمكن إلا أن يكون وسيلة دفع حضارية إلى تفعيل وتوطيد سبل السلام بين هاتين الحضارتين العظيمتين في سياق التلاقح والتدافع الكونيين لصالح الإنسانية جمعاء. وما نظريات الحوار الديني والحضاري إلا مظهر من مظاهر

هذا التلاقح الذي بات يخبو أنينه في ظلّ الهجمات العنيفة والمتكبرة التي فرضتها العولمة الغربية في ما بعد حداثتها العدمية والتي لا ترى من مكونات الاختلاف الإنسانية إلا شرارة صراع كوني يجب أن يسود العالم ليحقق الغاية الكبرى من الفعل الحضاري الإنساني كما يصوره رواد هذا التيار ألا وهو استعلاء الغرب واستعباد الشرق. لقد سرتُ في هذا البحث منساقاً مع أطروحات الحوار والتعايش بين جميع المكونات الدينية مؤيداً لها وداعياً نحو تفعيل وسائل هذا التعايش ومنادياً لكي يصير لا أقول هدفاً إستراتيجياً وإنما عقيدة أبدية كونية لدى الإنسانية لتحفظ للإنسان كرامته وحقوقه وحريته بغضّ النظر عن انتمائه الديني أو الجنسي أو الطائفي، فالكل إنسان والإنسان من آدم وآدم من تراب. وحاولت في **الفصل الثاني** توضيح حقيقة التقريب بين الأديان من منظور أهل الأديان المختلفة، خصوصاً الديانة المسيحية وامتداداتها الفكرية لدى بعض الطوائف الإسلامية قديماً وحديثاً.

لقد تمّ تشويه نظرية التقريب بين الأديان كما أصلها من قبل القرآن الكريم نظرياً وتطبيقياً، إذ جعلت منها جهات عدة وسيلة للوصول إلى مآرب بعيدة عن روح التقارب الديني المبني على الاحترام المتبادل والتعايش السلمي بين مكونات الاختلاف الديني والثقافي بين الإنسانية، وهذا في الواقع ما سعيت إلى تبيينه، فقد لاحظت في إطار تتبّعي للمئات من المؤتمرات التي عقدتها الكنيسة، إلى جانب الدراسات المختلفة التي هيكلت الجانب الثقافي لنظرية التقريب بين الأديان، كون هذه المجهودات البارزة في مجملها تسعى نحو عولمة الديانة المسيحية وتوهين الجانب العقدي لدى المسلمين

المستضعفين مادياً ومعنوياً تمهيداً لاعتناقهم المسيحية، وهذا ما أردت في مجمل هذا الفصل تبيينه وتسليط الضوء على بعض تفاصيله من خلال مؤتمرين مركزيين أسّسا لنظرية التقريب بين المسيحية والإسلام بإشراف كل من الكنيسة الكاثوليكية كما هو الشأن بالنسبة إلى المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) والكنيسة البروتستانتية، كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى مؤتمر كولورادو (1978م)، كما بيّنت الأصول والأيديولوجيات التي تستقي منها هذه الحملات التبشيرية المغلّفة بغلاف التقارب والتفاهم بين الأديان، وذلك ببيان تاريخ ظهور هذه النظرية في كِلا المعسكرين الغربي والإسلامي والدواعي النظرية والسياسية التي دعت إلى قيام مثل هذا الجنس من الأفكار التحيّزية واللاإنسانية.

وقد واجهتني إبان تحضيري لهذا البحث صعوبات جمّة، أهمها ندرة المراجع والمصادر المتخصصة في مجال التقريب بين الأديان بصفة خاصة ودراسات فلسفة الدين ومقارنة الأديان بصفة عامة، وبشكل لافت في المكتبات العامة سوى بعض المكتبات الخاصة التي تمكنت من الاتصال ببعض أصحابها الذين فتحوا لي كنوز مكتباتهم للاستفادة منها وإنجاز هذا البحث بالشكل المرجو تحقيقه، فشكراً لهم على ذلك.

وفي **الختام**، أؤكد على ضرورة تبنّي نظرية للتقريب بين الأديان تكون شاملة وذات أهداف حقيقية تخدم الجميع على حدّ سواء دون أي تحيز سلبي تجاه أي عنصر من عناصر هذا المكون الإنساني المتسم طبيعياً بالتمايز الديني والتنوع العرقي، الشيء الذي بات يفرض علينا طفرة نظرية وبحثية جادة، ترفع من علمية مثل هذه

الأطروحات وتخدم مشاريع تنزيلها واقعياً وتدعيم بنائها بوجود نيات خالصة ومتفانية، خصوصاً من ذوي المسؤولية السياسية والعلمية لتثمر في الأخير ثماراً حقيقية وواقعية بعيداً من أي يوطوبيا فكرية أو واقعية سوداوية خدمة للإنسانية في حضورها الوجودي وصدورها الأخروي.

محمد بنتاجة

تقديم

﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي ٱلسَّمَآءِ * تُؤْتِيٓ أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍۭ بِإِذْنِ رَبِّهَا ۗ وَيَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ﴾

القرآن الكريم (سورة إبراهيم، الآية: 24-25)

«كونوا غيورين بشأن الكلمة، لأن شرط الكلمة الأول هو الإيمان، الثاني هي المحبة، الثالثة هي الأعمال، لأن من هذه جاءت الحياة. لأن الكلمة هي مثل حبة الحنطة. عندما شخص ما يبذرها فإنه يؤمن بها. وعندما تُنبت، هو يحبها لأنه يتطلّع مقدماً للعديد من الحبوب بدلاً من واحدة (. . .) هكذا فإنه أيضاً ممكناً لكم أن تنالوا ملكوت السماوات، ما لم تنالوه من خلال المعرفة، فإنكم لم تكونوا قادرين على إيجاده».

الإنجيل السرّي ليعقوب (1: 9-2-3)

أولاً: التقريب بين الأديان كنظرية مفسرة

يدلّ مفهوم النظرية في التمثل الشائع على الرأي الشخصي، أو التمثّلات والأحكام الفردية التي قد يتبناها شخص معين حول قضية ما أو مسألة ما. لذا يشترط أن تكون النظرية مرتبطة بالممارسة والعمل. ومن هذا نستنتج أن مفهوم النظرية في الدلالة الشائعة يحمل بُعداً برغماتياً.

وفي اللغة العربية، فإن لفظ النظرية مشتق من النظر، الذي يحمل في دلالاته معنى التأمل العقلي. وكلمة (Theoria) اليونانية تحمل معاني التأمل والملاحظة العقلية. وفي الفرنسية، فإن كلمة (Théorie) تفيد أن النظرية هي بناء (أو نسق) متدرج من الأفكار، يتم فيه الانتقال من المقدمات إلى النتائج.

وتكاد الدلالات اللغوية تقترب - إلى حدّ كبير - من المدلول الفلسفي للنظرية. فهذا ابن رشد يربط النظر بمفهوم الاعتبار. ولمّا كان الاعتبار - في نظر ابن رشد - هو القياس، فإن النظر العقلي من أفضل أنواع البرهان لأنه يتم بأفضل أنواع القياس. أما لالاند (Lalande) فيعطي للنظرية بُعداً فلسفياً يقترب كثيراً من الدلالة

المعجمية بالفرنسية. ونستخلص من ذلك أن النظرية تتعارض مع الممارسة، وتتقابل مع المعرفة العامية، لأن هذه الأخيرة معرفة إمبيريقية (نابعة من التجربة اليومية)، وتتعارض أيضاً مع المعرفة اليقينية، لأن النظرية بناء فرضي استنتاجي، وتتعارض أخيراً مع المعرفة الجزئية، لأن النظرية بناء شمولي.

إن النظرية بناء فكري يربط منطلقات بنتائج. فالنظرية العلمية تبنى وتشيّد على مجموعة من الفرضيات التي توجه بدورها التجربة العلمية. وتجدر الإشارة إلى أن النظرية تقودها كذلك مبادئ عقلية منطقية خاصة، منها: مبدأ السببية ومبدأ الحتمية. **والأول** يفيد أن ما من ظاهرة إلا ولها سبب، **والثاني** يعني أن الأسباب نفسها تعطي دائماً النتائج نفسها. وغالباً ما يتولد عن النتائج ما يصطلح على تسميته بالقانون. والقانون العلمي هو مجموع العلاقات الثابتة بين ظواهر معينة، ويتميز بالخصائص التالية: قيامه على التجربة، قابلية التكرار (لارتكازه على مبدأ الحتمية)، قابلية التعميم، يتيح إمكانية التنبؤ، قابلية الصياغة الرياضية.

من هذا المنطلق نستطيع القول: إن القوانين العلمية إذا ما تألفت فيما بينها، فإنها تشكل نظرية علمية متماسكة. وقد تختلف وظائف النظرية باختلاف الأهداف التي توجه القانون العلمي. فقد تكون وظيفة النظرية وصفية إذا كانت القوانين تفيد مجرد الوصف، كما هو الحال بالنسبة إلى قانون كوبرنيك (Copernicus) مثلاً حينما أكّد أن الكواكب تدور حول الشمس دورة إهليلجية (دون أن يتضمن القانون سبب ذلك). وقد تكون وظيفتها تفسيرية إذا كانت القوانين تهدف إلى تقديم العلاقات السببية التي تؤطر بعض الظواهر كقوانين

علم الاجتماع الذي يحدد العلاقات الوسطية والعلية بين الفاعلية الفردية والتفاعلية المجتمعية. وحين تهدف النظرية إلى احتضان ظواهر مستقبلية تفسيراً وتحليلاً، فإن وظيفتها تكون تنبؤية. وتجدر الإشارة إلى أن النظرية ذات الوظيفة التفسيرية تكون وظيفتها تنبؤية كذلك.

وهنا يمكن أن نتساءل: هل حركة التقريب بين الأديان باعتبارها حركة دينية محض، بمعنى أنها ترمي إلى زعزعة البنى الصراعية التي تصبغ حركة الأديان تجاه بعضها في اتجاه واقعانية دينية تسامحية مهادنة؟ وهل يمكننا الحديث عن نظرية كنموذج إرشادي، كما يحب تسميتها توماس كون (Thomas Kuhn)، تسعى نحو تحقيق هذا الهدف؟

في واقع الأمر، سأتجاوز الحديث عن التساؤل الوجيه الأول، حيث ستتضح معالم الإجابة عليه فيما يأتي من فصول ومباحث والتي سنستقصي جذورها الأولى ابتداء من العصر الإسلامي الأول، حيث لا تزال صلة الوحي متمثّلة بين السماء والأرض. وسأقتصر في هذه النقطة من هذا المدخل - بما يسمح به البحث - على الحفر في السؤال الوجيه الثاني، على اعتبار أن الحركة فعل منطقي تسبقه إرادة الفعل وبراغماتية القصد، وإننا عندما نطالع أدبيات المؤتمرات واللقاءات المؤسسة لفعل التقارب الديني بين الأديان سنلاحظ حضور نمطية متجانسة من البراديغمات الموجهة لهذه العملية، مصحوبة بجيش من التأطيرات اللاهوتية النصوصية والإستراتيجيات المحددة.

هل الآلاف من المؤتمرات والندوات واللقاءات التي تجرى هنا وهناك وتنفق فيها المليارات تنطلق من اللاشئ، بمعنى غياب

المفهوم النظري والقانونية الظاهراتية سواء أكانت دينية أم علمانية، اجتماعية أم سياسية؟

يرجع البُعد التفسيري في مشروع التقريب بين الأديان في كونه جاء استجابة لحاجة أنطولوجية متعددة المهام ومعقدة المسالك، فالمنظومة الدينية سواء في التاريخ أو في مرحلة تعالي هذا المشروع حركة ذات بعد تنظيري قانوني معقدة، أقصد بعد المجمع الفاتيكاني الثاني الذي أقام الأسس النظرية لهذه الحركة وأرسى لها، وكما سيأتي مفصلاً التعاليم الأيديولوجية التي ينبغي أن تتبعها المؤسسات الدينية في تقاربها مع الديانات الأخرى وخصوصاً الإسلام.

وجدت الكنيسة الكاثوليكية في تربّعها على الكرسي الرسولي العالمي في حالة تقزيم للمشروع المسيحاني، خصوصاً بعد الهزات الاجتماعية التي واجهتها زمن الأنوار والنهضة وفي عصر الحداثة وما بعدها، حيث بات القلق وفقدان المعنى ينخر في جسم الإنسان الأوروبي الذي فقد لذة التجربة الروحية وارتمى في أحضان المادية الواحدية الخالية من أي شكل من أشكال التعالي والتجاوز. وهنا وجدت الكنيسة نفسها في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين، وخصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية، أمام ثلاث خيارات كبرى فيما يخص صلتها بالعالم:

1- موقف الجيتو[1] الهارب إلى عالمه الخاص والمنكفئ على ذاته.

---

(1) مصطلح عبراني يهودي بمعنى المنعزل، أي مكان انعزال اليهود عن الجوئيم والأمميين غير اليهود، وهو ما يعرف عندنا في المغرب بالملّاح - بتشديد اللام.

2- موقف التحريم والاقتراب من العالم فقط بهدف إدانته.

3- موقف الحوار والتقارب مع الآخر المخالف، وفرض هيمنتها بالسياسات البراغماتية المغلفة بأغلفة سكرية دينية - على حدّ تعبير باربارا براون (Barbara Brown) - (ولا ريب أن المصلحة اقتضت ترجيح الخيار الثالث، حتى مع بعض التنازلات الجوهرية، والتخلي عن بعض التقاليد والأفكار العتيدة، في سبيل مواكبة حركة المجتمع الإنساني، التي لم تنتظر إذناً من الكنيسة ولن تعد تخشى حجباً أو حرماناً منها. ومن ثم كانت ولادة المجمع الفاتيكاني الثاني)[1].

جاء المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) تتويجاً لتحولات جدية في رؤية وموقف الكنيسة من قضايا العالم والإنسان، ومن خلاله عملت على وضع المخططات النظرية ذات الطابع المسكوني (الكوني) (الذي ينظر إليه وكأنه خارج التاريخ وفق الثقافة... إلخ. فإن الكليانية (العالمية) الكاثوليكية اليوم تتأكد وتترسخ عبر قدرة الكنيسة على التوافق مع كل مرحلة تاريخية، ومع كل ثقافة)[2].

لقد أعقب تلكم التحولات ثورات مهمة داخل النسق اللاهوتي والكوزموبوليتاني للكنيسة الرومانية، فرضت عليها بناء نسقية نظرية تدعم العمل المنهجي والديالكتيكي لمنظومتها الجديدة، وتفتح

---

(1) القاضي أحمد بن عثمان، **دعوة التقريب بين الأديان**، ص 409.

(2) ألكسي جورانفسكي، **الإسلام والمسيحية**، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ص 116.

المجال للمؤسسات البابوية لتحرك أكثر ضمن لاهوت متحرر ومرن وفي الوقت نفسه مستوعب لجملة من التناقضات والمتناقضات.

تحدّث دستور المجمع الفاتيكاني الثاني (الكنيسة: دستور عقائدي، نور الأمم، فقرته 16) عما يلي: (... بيد أن تدبير الخلاص يشمل أيضاً أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق، وأولهم المسلمون الذي يعلنون أنهم على إيمان إبراهيم ويعبدون معنا الله الواحد الرحمن الرحيم الذي يدين الناس في اليوم الآخر). وفي موقفها من الديانات غير التوحيدية يقول المجمع: (والكنيسة الكاثوليكية لا تنبذ شيئاً مما هو في هذه الديانات حقّ ومقدّس، وتولي تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة وهذه القواعد والتعاليم التي وإن اختلفت في أمور كثيرة عما تقول به أو تعلّمه، تحمل غير مرة قبساً من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس. غير أنها تبشّر ويجب أن تبشّر بلا انقطاع بالمسيح الذي هو الصراط والحقيقة والحياة)[1]. هذا التحول العميق في اللاهوت الدفاعي الكاثوليكي تجاه غير المسيحيين، خصوصاً المسلمين، لم يأتِ من رغبة في التحول كما أسلفنا، ولكن تلكم التحولات التي شهدها، وما زال، المجتمع الغربي - المسيحي سابقاً - بدأ يعزل الكنيسة عن العالم، خصوصاً بعد سيادة النسبية في كل شيء وتفكك كل اليقينيات الكلاسيكية في علوم الفيزياء الكونية وظهور النظرية النسبية لآينشتاين (Einstein) لتنتقل هذه النسبية وتطال المعتقد الديني المسيحي نفسه. الشيء الذي أعطى الشرعية الوقتية

---

(1) **دستور المجمع الفاتيكاني الثاني** (الكنيسة: دستور عقائدي، نور الأمم، فقرته 16).

لوضع تصور براغماتي ذي أبعاد تفسيرية قابلة للتكيف مع أنساق الواقع المتحول للإنسان الغربي القلق تجاه كل ما هو يقيني ولو كان دينياً، لتخرج لنا هذه النظرية حيث لا تمايز بين حقيقة وحقيقة في سبيل الإنسان ومن أجل الإنسان.

ويمكننا أن نلاحظ من خلال الاقتباسين السالفين محاولة الكنيسة تفسير الوضع الديني القائم والذي فتح المجال للتلاقي بين الديانات ولو رغماً عن إرادتها، بفعل العولمة ومتغير النظام العالمي الجديد، وذلك من طريق تحويل الأيديولوجيا المنفتحة إلى قوانين للإيمان الديني بفعل السلطة الرسولية للبابا ومحاولة إيجاد مخارج في تأويل بعض فقرات الكتاب المقدّس التي بنت صرحها على حالة العداء والصراع مع اللامسيحي واللاديني وكل ما هو نسبي على الأقل دينياً أو تلك التي تظهر جوانب من المقبولية، خصوصاً في تعاليم بولس الرسول[1].

وفي السياق نفسه، تأتي البنية القانونية الجديدة والمنفتحة داخل اللاهوت المسيحي باعتبارها ملزمة للمؤسسات المنضوية تحتها، بفعل المصادقة المجمعية عليها تحت الوصايا الرسولية والعناية الأبوية ليسوع المسيح الآب، لتكون أرضية للمناورة المسيحية تجاه الديانات التي باتت تحتل وتتوسع على حساب ميراث الكرازة البطرسية، وبهذا يمكن اختراق الديانات المنافسة من الداخل ومحاولة تطويعها لقانون إيماني مسيحي ولو تدريجياً، ليأتي دور

---

(1) انظر على سبيل المثال (رسالة بولس إلى أهل رومية، الإصحاح التاسع، الفقرة: 4-5. والإصحاح الحادي عشر، الفقرة: 28-29).

المؤسسات التنصيرية لتقوم بعملها دون أي تحرّج على مستوى اللاهوت أو الممارسة الطقسية الليتورجية.

عملت الكنيسة العالمية على تثبيت كيانها الأرثوذكسي، ولن يتم لها ذلك إلا من طريق **نظرية متماسكة البنى وذات بريق لامع**، يجذب الأنظار ويلقي بظلال من الثقة على مؤسساتها ورجال الدين القائمين عليها، لذلك سار المجمع الفاتيكاني الثاني نحو عولمة خطابه الديني ودمجه ضمن المنظومة الإنسانية المعوّلمة التي تؤكد على السلام وسيادة الأمن وخلق بيئات التعايش وقتل نفسية المقاتل لصالح المصالح المشتركة.

والواقع يؤكد أن هذه الصياغات الدوغمائية ما هي إلا شعارات زائفة مغلفة بأغلفة سكرية للاستهلاك السياسي والإعلامي، والكنيسة لم تفوّت على نفسها الفرصة لبلورة خطاب يقوّي نظريتها، فقد جاء في مطلع الدستور الأول، المتّسم بنور الأمم، في فقرته الأولى: (ولد هذا التصريح كنتيجة حتمية لروح الانفتاح الشامل الذي نادى به المجمع، وامتدّ ليشمل الكنيسة برمتها، فكان انبثاق فجر جديد في العلاقة بين الكنيسة والديانات الأخرى. في خطوة أولى، سعى المجمع إلى تناسي الماضي الذي يشوبه الكثير من الأحقاد والمواقف العدائية نحو الديانات غير المسيحية. وهذا الجو ساد خصوصاً في القرون الوسطى. لكن المجمع لم يتوقف عند هذا الحدّ، بل سجّل موقفاً تاريخياً شعاره الحوار والمحبة انطلاقاً من القواسم المشتركة، وعلى رأسها الشعور الديني الذي يشدّ الإنسان إلى خالقه وربّه، ورابط الأخوة الشاملة الذي يجمع شمل أعضاء الأسرة البشرية الواحدة).

ثانياً: في معنى الدين

غالباً ما يبدأ الباحثون الذين أخذوا على عاتقهم دراسة الظاهرة الدينية بوضع تعريف للدين، لأن من دون هذه الخطوة المبدئية قد يجد الباحث نفسه يلاحق ظواهر بعيدة عن الدين، أو يتابع جوانب ثانوية من الدين على حساب جوانبه الرئيسية.

إلا أن محذور هذه الطريقة يكمن في أن التعريض قد يقود في سبل مضلّة، إذ لم تكتمل صياغته عقب دراسة متأنية لتجليات الظاهرة الدينية عبر التاريخ ولدى مختلف الجماعات البشرية، لأنه في هذه الحالة سوف يعكس المواقف المسبقة للباحث وإسقاطاته الخاصة، أو مواقف وإسقاطات الثقافة التي ينتمي إليها ونظرتها إلى الثقافات الأخرى. فنحن أمام إشكالية منهجية حاضرة، ذلك أن التعريف المسبق ضروري من أجل تحديد وتوضيح مجال الدراسة، ولكننا في الوقت نفسه قد لا نستطيع التوصل إلى مثل هذا التعريف قبل أن نقطع شوطاً واسعاً في دراستنا للظاهرة الدينية ونتقدم نحو نهايتها. من هنا يجنح بعض الباحثين إلى وضع تعريف أولي لا يهدف إلّا إلى رسم الإطار العام لدراستهم ولا يدّعي الشمول والإطلاق.

يقول وليم جيمس (William James) في مقدمة كتابه **الحقيقة في التجربة الدينية** *The Varieties of Religious Experiences* : «رغم أنه من غير الحكمة وضع تعريف للدين، فقد تمّ المضي في الدفاع عنه في وجه كل الاعتراضات، إلا إن هذا لن يقف حائلاً دون قيامي بتقدير وجهة نظر محدودة بغرض وأهداف هذا الكتاب»[1].

(1) William James, *The Varieties of Religious Experiences*, Modern Library, New York, pp. 31-32.

وبما أن هذا البحث يخرج عن أهداف كتاب الدكتور وليم جيمس، فإني سوف أتوقف قليلاً عند بعض أهم التعريفات المتداولة في حقل دراسات الدين، وذلك من طريق عرض ومناقشة بعض التعريفات اللغوية المعجمية وأخرى ذات مقاربة مفهومية اصطلاحية انطلاقاً من أن الأديان مع ما بينها من اختلافات تبلغ في بعض الأحيان إلى درجة التناقض، فإنها مع ذلك يجمع «بينها جامع مشترك هو أنها كلها أديان، فمن أجل معرفة كل واحد منها على حدة، يجب أن نعرف إذن ما هو الدين»[1].

أ- مقاربة معجمية لمعنى الدين

إنه لمن الضروري في معرفة كنه أي دين الاطّلاع والإحاطة بالأصول المشتركة التي تربطه بغيره من الأديان. فهذا المشترك الكلي هو الخيط الناظم الذي يؤطر مساعي هذه الأديان في الوجود ويحدد مرجعياتها وأهدافها في الخلق.

«القدر المشترك الذي تنطوي عليه في جملتها، إذ أنه من الواضح وإن تفاوتت الأديان في نفسها، أوفي مصادرها، أو في أهدافها أو في قيمتها، فإنها كلها يجمعها اسم «الدين»، فلا بدّ من أن هناك وحدة معنوية تنتظمها، ويعبَّر عنها بهذا الاسم المشترك»[2].

---

(1) أحمد العبادي، **محاضرات في تاريخ الأديان**، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 1416هـ/ 1996م، ص 1.

(2) عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990، ص 28.

فالمتتبع لمعنى مفردة «دين» في المعاجم العربية لا بدّ أن يتزود بحقيقة معرفية أولية تعينه على عمله هذا، وذلك لأن المعاجم العربية إنما وشحت لضبط الألفاظ لا لتحديد المعاني وأن مهمتها، كما يقول الدكتور دراز، (تقويم اللسان لا تثقيف الجنان).

وبالتالي مع جوعنا لهذه المعاجم اللغوية كـ **المعجم** لابن فارس **وتاج العروس** للزبيدي **ولسان العرب** لابن منظور **وكتاب العين** للفراهيدي وغيرها من مصادر اللغة من أجل تحديد معنى مفردة «دين»، فإننا نقع على كم هائل من المعاني لا يربط بينها رابط ولا تدل في كنهها على معنى صريح موحد.

والسبب في ذلك، بحسب الدكتور دراز، أنها «لا تبالي في كثير من الأحيان أن تعرف بنفسه أو بأنه غير ضدّه، دع ما وراء ذلك من سوء الترتيب وكثرة الخلط والإعادة، وعدم ردّ كل طائفة من المعاني المتشابهة إلى أصل واحد يجمعها. . .»[1].

وقد عرّف الرازي الدين، مجملاً آراء اللغويين وتعريفاتهم، فقال:

«الدين بالكسر: العادة والشأن، وإنه يدينه ديناً بالكسر: أذله واستعبده، فدان، وفي الحديث: «الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت»، والدين أيضاً: الجزاء والمكافأة، يقال: دان يدينه ديناً أي جازاه» ومنه الدّيَّان في صفة الله تعالى. والمدين العبد، والمدينة الأمة، كأنهما أذلهما العمل، وإنه ملكه، وقيل: منه سمي المصر

(1) عبد الله دراز، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، سبق ذكره، ص 29.

مدينة. والدين أيضاً الطاعة، تقول: دان له يدين ديناً: أي أطاعه...»[1].

وإذا حللنا هذا التعريف اللغوي للدين، فيمكن تسجيل الملاحظات التالية:

1- الدين في اللغة عادة، وربما اعتبر الدين عادة، لأن الناس لا تعيش غالباً من دون دين سواء كان سماوياً أو كان وضعياً، فالدين عادة إنسانية.

2- يكشف التعريف اللغوي كذلك عن أن الدين «شأن» وقريب من هذا أن الدين هو الحال، قال ابن سلام: «والدين الحال. قال لي أعرابي لو رأيتني على دين غير هذه، أي حال غيره هذه»[2]. والدين شأن وحال، لأن «الدين شأن إنساني محض وحالة إنسانية بحتة، فالدين نظام اجتماعي، الحيوان بلا دين، لأنه ليس لديه هذا النظام، كما أنه لا يرتفع عن مستوى الإحساس إلى مستوى التفكير، ولا يعهد إلى مستوى المطلق من طريق الفكر»[3].

3- تشتت كلمة الدين في بعض الأحيان من فعل متعدد بنفسه (دان، يدينه، ديناً) أي أذله واستعبده، والمراد، أخضعه وحكمه وملك أمره، وسره. وينطوي الدين بهذا المعنى على نوع من إخضاع

---

(1) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، ط 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، ص 91.

(2) أبو عبيد القاسم بن سلام، **غريب الحديث**، ج 3، ط 1، دار الكتب العلمية، ص 136.

(3) محمد عثمان الخشت، **مدخل إلى فلسفة الدين**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص 12.

أتباعه لنظام وقواعد مع التحكم في سلوكهم، وامتلاك أمور حياتهم بتدبيرها وتصريفها. فالدين بهذا المعنى، كما يقول الدكتور أحمد العبادي، «يدور على معنى الملك والتصرف بما من شأن الملوك من السياسة والتدابير والحكم والقهر والمحاسبة والمجازاة»[1]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾، ومن أسماء الله تعالى الديَّان، وقيل: القهّار، والديَّان: الحاكم والقاضي.

4- تؤخذ كلمة الدين كذلك من فعل متعدٍ باللام «دان له»، أي خضع له - أطاعه، فهو هنا بمعنى الخضوع والطاعة والعبادة. لذلك فإن الجرجاني اعتبر أن الشريعة تسمّى ديناً لأنها تطاع، قال رحمه الله: «الشريعة من حيث إنها تطاع تسمى ديناً»[2].

5- من الدلالات اللغوية لمفردة الدين: الجزاء، من ذلك قولهم: (كما تدين تدان).

6- كلمة الدين مشتقة أيضاً من فعل متعدٍ بالباء هو «دان بـ»، أي آمن بـ، واعتقده.

فدان بالشيء معناه اتّخذه ديناً ومذهباً، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلّق به. «فالدين على هذا هو المذهب والطريقة التي يسير عليها المرء نظرياً أو عملياً، فالمذهب العملي لكل امرئ هو عادته وليسرقه كما يقال: هذا ديني و«ديدني»»[3].

وجملة القول في هذه المعاني اللغوية أن كلمة الدين عند العرب

---

(1) أحمد العبادي، **محاضرات في تاريخ الأديان**، سبق ذكره، ص 2.

(2) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002، ص 141.

(3) انظر، كتاب **الدين** للدكتور عبد الله دراز، سبق ذكره، ص 31.

تشير إلى علاقة بين طرفين يعظّم أحدهما الآخر ويخضع له. «فإذا وصف بها الطرف الأول كان خضوعاً وانقياداً، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمراً وسلطاناً، وحكماً إلزاماً، وإذا نظر بها إلى الرباط الجامع بين الطرفين كانت هي الدستور المنظم لذلك العلاقة أو المظهر التي تعبّر عنها»[1].

وهكذا يظهر جلياً أن هذه المادة اللغوية (د-ا-ن) بكل معانيها لغة عربية أصيلة، وما ظنه بعض المستشرقين من أنها دخيلة معرّبة عن العبرية أو الآرامية أو الفارسية في كل استعمالاتها بعيد كل البعد، ولعلها ما يقول دراز: «نزعة شعوبية تريد تجريد العرب من كل فضيلة حتى فضيلة البيان التي هي أعز مفاخرهم»[2].

وقد أثبتت الدراسات الأثرية أن مفردة «**دين**» وردت على المعنى المعروف في اللغات العربية البائدة، كما هو الحال في بعض النصوص الثمودية التي ورد فيها ما نصه تمجيداً للإله (ود) ليحفظ له دينه (**إله دي ن ى ف ي د**) ووردت في نصّ آخر جاء فيه (**بدين و**) أي بدين ود أصدّق[3].

فالكلمة عربية مبنى ومعنى، قديمة التداول في المعجم العربي، فلا حاجة من نكران أصلها العربي والقول بغير ما هو واقع.

أما عن اللغات اللاتينية الغربية، كالفرنسية والإسبانية والإنكليزية، فإننا نجد أن اشتقاق كلمة الدين (Religion) - كما

---

(1) دراز، **الدين**، سبق ذكره، ص 31.

(2) المرجع نفسه، ص 32.

(3) انظر كتاب **المفصل في تاريخ العرب** للدكتور جواد علي، ط 1، الناشر: خاص، 1995، ص 6-8.

يقول لالاند - موضع جدل، فيستخدم معظم القدماء (لاكتانس (Lactance)، أوغسطين (Augustine)، سرفيوس (Servius)) الدين (Religion) من (Religare)، ويرون فيه فكرة الربط: سواء الربط الواجب تجاه بعض الممارسات، أو الربط الجامع بين الناس، أو بين البشر والآلهة. من جهة ثانية يشتق شيشرون (Cicero) الكلمة من (Relive) بمعنى تجديد الزاوية والقراءة بدقة[1].

وترِد كلمة (Religion) بمعنى نشاطات إنسانية يهتم بها ويمارسها جميع البشر وفي كل البقاع.

وبحسب أ.س. بوكيبت فإن هذه الكلمة (Religion) ترِد مجزأة كما يلي: rel L igo، وقد اختلف اللسانيون والنحاة عند إرجاع هذه الكلمة إلى جذورها، فقد اقترح الباحث الروماني شيشرون أن الجذر Leg يمكن أن يعني المراقبة أو الملاحظة وبخاصة مراقبة الأجرام السماوية أو الإلهامات الدينية.

أما سرفيوس فله رأي مخالف، فالكلمة جاءت من جذر آخر هو Lig وتعني الرابطة أو العلاقة المشتركة بين الإنساني والإلهي، ويمكننا اعتماد التفسير كما فعل القديس أوغسطين، إذ رأى أن كلمة (Religion) تتضمن المعنيين السابقين.

ولكن إذا تفحصنا الكلمة اليونانية التي تعني أيضاً الدين، فإن ترجمتها الحرفية هي الاستلهام والتكهن من طريق ممارسة الشعائر والمراقبة الدقيقة، وهذه لا تعتبر بصدق عن ما تحدّث به المسيح،

---

(1) أندريه لالاند، **معجم لالاند الفلسفي التقني**، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، ج 3، ط 2، عويدات للنشر والطباعة، 2001، ص 1203-1204.

فإن ملكوت السماوات لا يأتي من طريق التكهن، ولا من طريق الطقوس الكلاسيكية، إن ملكوت السماوات يتحقق بتحرر الإنسان من الداخل، من القلب، من الشعور وليس بالمظاهر الخارجية[1].

ويلخّص بيير شافوت (Pierre Chavot) مفهوم (Religion) في اللاتينية مع استحضار واضح لتعاليم الديانة المسيحية بقوله: «والشائع في الفكر المسيحي أن كلمة (Religion) تعني علاقة متينة بين النفس الإنسانية والذات الإلهية المقدسة، ولكن علاقة كهذه تعدّ ثابتة كالطريق أو الطريقة غير الخاضعة للتغيير والتطور»[2].

والملاحظ من خلال ما سبق عن مفهوم كلمة (Religion) في اللغة اللاتينية إنها مفردة محدودة المعاني وموجهة الخصائص، عكس نظيرتها في اللغة العربية، فهي في هذه الأخيرة أوسع بالمعاني وأقرب لتصوير حقيقة الدين وتأثيراته على مستوى الواقع والتاريخ. فالرّوليجيون (Religion) في اللاتينية هي مجرد العلاقة والصلة بين الإنسان والآلهة، سواء اتخذت شكل مراقبة الأجرام أو ممارسة لتقوية تعبدية خاصة أو من طريق التكهن بأحوال اليقين وأحداث المستقبل، فالرّوليجيون (Religion) كمفهوم لا يحمل ما حمله مفهوم الدين في العربية من عوارض نفسية، من خضوع وذل وإكراه أو غيرها من مستلزمات وصفية كالسلطان والتصرف بما من شأن الملوك من السياسة وتدابير الحكم. . . وبالتالي ينبغي تجاوز هذه

---

(1) أ. س. بوكيبت أميريكين، **مقارنة الأديان**، ترجمة: رنا سامي الخش، دار الرضوان، حلب، ص 7-8.

(2) Pierre Chavot, *Le dictionnaire de Dieu*, Éditions de la Martinière, p. 551.

كمهمة في معاجمنا المترجمة لمفردة الدين بـ Religion (اللاتينية) ومحاولة إيجاد بدائل لغوية تعبّر بشكل أوضح، وإن اعتقدنا باستحالة المطابقة اللغوية، من أجل تقريب وجهة النظر فيما يخص هذا الموضوع الحساس ذي الأبعاد الحضارية اللامتناهية.

ب- مقاربة مفهومية لكلمة دين

إن الكلام عن الدين كمفهوم وظاهرة شديدي التأثير في واقعنا الحياتي الخاص والعام يعني الكلام عن تجليات هذه الظاهرة الدينية ومكوناتها الأساسية والثانوية، وهذا أمر لا يتأتّى إلا بعد دراسة وعرض جميع النحل ومقارنة بعضها ببعض وبالتالي حصر البنية المشتركة للفعل الديني حيثما وجد، وهذا أمر خارج عن أهداف هذه الدراسة، غير أنه في الوسع استعراض طائفة من تعريفات من سبق من العلماء، ما سيمكننا من مادة قابلة للتحليل والنقد يمكن أن نستخلص منها بعض الأفكار الأولية عن الدين لنكتفي بعد ذلك في إطار دراسات عميقة للأديان وكيفيات اشتغالها.

- إن المتتبع للظاهرة الدينية عبر التاريخ يجدها أكثر تعقيداً وتشعباً، تتشابك فيها مفاهيم عديدة تختلف من دين إلى آخر وقد نرى كيف انعكست الحيرة في تعريفات الدين على المحاولات العديدة التي بذلت لتأسيس مفهوم صحيح له، محاولة أن تراعي المقومات الأساسية المشتركة في كل الأديان وتراعي عدم الالتزام بدين معين، الشيء الذي خلق مقاربات مدرسية تشكّل كل واحدة منها مفهوماً للدين خاصاً بها بالقرابة المدرسية الفكرية والفلسفية يليهما اللاهوتية أيضاً التي قامت عليها. ما زاد في تعقيد محاولات

الدمج وإيجاد أرضية مشتركة تقرّب وجهات النظر المفاهيمية لمقاربة هذه الظاهرة الإنسانية العميقة (الدين).

الدين في الفكر الإسلامي

سبقت الإشارة على مقاربة أهل اللغة العربية لمفهوم الدين في معاجمهم وقواميسهم وهذا في الواقع جانب من جوانب الفكر الإسلامي في مقاربته لمفهوم الدين، على اعتبار أن الفكر الإسلامي قام أساساً على القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة، وهما المصدران الأولان للتشريع الإسلامي ولا يقومان إلا على البناء العربي لأنهما نزلا بلسان عربي مبين.

من الجدير، ونحن نقارب مفردة «الدين» في الفكر الإسلامي، التنبيه على أن الفكر الإسلامي ليس هو الإسلام شبراً بشبر، ذراعاً بذراع، بل هو ما أبدعته العقلية الإسلامية **في تفاعلها مع الوحي والواقع** بإنتاجاتها المعرفية، فهي بذلك محكومة بالأطر الزمانية والمكانية والشخصية.

فالفكر الإسلامي هو اجتهاد عقلي في فهم النصوص قد يخطئ ويصيب، فهو غير معصوم في ذلك كله. يقول الشيخ محمد الغزالي: **«الفرق بين الإسلام وبين الفكر الإسلامي هو الفرق بين ما ينسب إلى الله وما ينسب إلى الإنسان والعلاقة بينهما هي علاقة بين طرفين أحدهما قام على الآخر واعتمد عليه، لكن لا على أن يكون مطابقاً له تمام التطابق»**[1].

---

(1) محمد الغزالي، **ليس من الإسلام؟**، ط 6، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993، ص 137.

يعرّف معنى الدين بأنه الاستسلام لله وحده، وبالتالي هو، على حدّ تعبير ابن تيمية، «الخضوع لله وحده، وأصله في القلب»[1].

وجاء في تعريف إخوان الصفا أن الدين هو «الاعتقاد في الضمير والسّر والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان»[2].

وأوضح الجرجاني بشكل واضح الفرق بين الدين والملة، فهما عنده متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار[3]، فإن الشريعة من حيث إنها تطاع لتسمّى ديناً، ومن حيث إنها تجمّع تسمّى ملة، ومن حيث إنها يُرجع إليها تسمّى منهجاً. وقيل الفرق بين الملة والدين والمذهب، أن الدين منسوب إلى الله تعالى والملة منسوبة إلى الرسول والمذهب منسوب إلى المجتهد[4].

أما أشهر تعريف للدين في الفكر الإسلامي وأكثره تداولاً هو ما نسب إلى التهانوي في قوله: إنه «وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل، وهذا يشمل العقائد والأعمال ويطلق على ملة كل نبي أو قد يخص بالإسلام كما في قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ ويضاف

---

(1) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، سبق ذكره، ص 105.

(2) **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا**، ترجمة وتحقيق: عارف تامر، ج 7، ط 1، عويدات للنشر والطباعة، 1995، ص 244.

(3) الشريف الجرجاني، **التعريفات**، سبق ذكره، ص 90. انظر: عبد الرؤوف المناوي، **التوقيف على مهمات التعريف**، ص 344.

(4) المصدر نفسه، ص 90. انظر: الرازي، **مختار الصحاح**، سبق ذكره، ص 244.

إلى الله عزّ وجلّ لصدوره عنه، وإلى النبي لظهوره منه وإلى الأمة لتدينهم به وانقيادهم له»[1]، ويمكن تلخيصه في أن الدين هو وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل.

ويبدو من التعريف الإسلامي للدين أن حصر مسمّى الدين في دائرة الأديان الصحيحة، المنبثقة من الوحي الإلهي، وهي التي تتخذ معبوداً واحداً (Religions monothéistes) متعالياً (Surnaturel)، وهو الخلق المهيمن على كل الأشياء، فالديانة الطبيعية التي تستند إلى العقل، والديانات الخرافية التي هي ثمرة الأوهام والأساطير، والديانات الوثنية (Religions polythéistes) لا ينطبق عليها تعريف الدين مع أن القرآن الكريم نفسه سمّاها ديناً في قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ (الكافرون، الآية: 6)، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران، الآية: 84)، وفي ضوء الآيتين الكريمتين وضع الشيخ وحيد الدين خان تعريفاً (إسلامياً) للدين بقوله: «**نظرة معينة للحياة وهو يعني نظاماً محدداً يقوم على أساس تلك النظرة المعينة للحياة**»[2].

---

(1) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تحقيق: أحمد حسين بسج، ج 1، ط 1، دار الكتب العلمية، 1998، ص 814.

(2) وحيد الدين خان، **الدين في مواجهة العلم**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، ط 4، دار النفائس، 1407هـ/ 1987م، ص 63.

الدين في الفكر الغربي

أبدى الفكر الفلسفي الغربي اضطراباً أعمق في تناولاته ومقارباته للظاهرة الدينية، فالفلاسفة الغربيون لهم في ذلك تعبيرات شتى يتأرجحون فيها بين تصور الدين كرباط يصل الإنسان بالله أو شعورنا بالحاجة أو التبعية المطلقة أو الإيمان بقوة لا يمكن تصدر نهايتها الزمانية والمكانية إلى غير ذلك من تعريفات تعنى بجانب دون غيره من تصور الدين بالمعنى الصحيح[1].

وبالنظر إلى جملة من الأطروحات النظرية حول مفهوم الدين في الفكر الغربي نجدها أطروحات ذات بعد مدرسي ضيق، لا تتناول الظاهرة من زاويتها الشمولية، غير أن المشترك في قيامها على «فكرة فوق الطبيعي» أساساً لعدد من التعريفات والتعبير هذا يشير إلى كل ما يتجاوز حدود المعارف الإنسانية ويقع في نطاق السّر والمجهول[2]. فالدين هو تفكر في كل ما يتأتّى على العقل العلمي والتفكير الواضح. يقول هربرت سبنسر (Herbert Spencer) «إن الأديان على قدر اختلافها في عقائدها المعلنة تتفق ضمنياً وإيمانياً في أن وجود الكون هو سّر يتطلب التفسير»[3]. ويدور تعريف ماكس مولر (Max Müller) (1822-1909م) حول الفكرة نفسها، فيقول «إن الدين هو كدح من أجل تصور ما لا يمكن تصوره، وقول ما لا

---

(1) مصطفى حلمي، **الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة**، ط 3، دار الكتب العلمية، 2005، ص 53.

(2) فراس السواح، **دين الإنسان: بحث في ماهية ومنشأ الدافع الديني**، ط 4، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، 2002، ص 23.

(3) Herbert Spencer, *First Principles*, p. 27.

يمكن التعبير عنه، إنه توق إلى اللانهائي»[1].

وهناك اتجاه في التعريف يقوم على فكرة «الألوهة»، يقول رانفيل (Renville) في كتابه **مقدمة في تاريخ الأديان**: «إن الدين هو اشتراط الحياة الإنسانية بالإحساس بالاتصال بين العقل الإنساني وعقل خفي يتحكم بالكون وما ينجم عن ذلك من شعور بالغبطة»[2].

ويقول شلايرماخر (Schleiermacher) (1768-1834م)، وهو لاهوتي وعالم أديان كبير، «إن الدين هو شعور باللانهائي واختيار له، وما نعنيه باللانهائي هنا هو وحدة وتكامل العالم المدرك. وهذه الوحدة لا تواجه الحواس كموضوع، وإذ ما تبني عن نفسها للمشاعر الداخلية وعندما تنتقل هذه المشاعر إلى حيّز التأملات فإنها تخلق في الذهن فكرة الله. وإن الخيال الفردي هو الذي يسير بفكرة الله إما نحو المفارقة والتوحيد أو نحو نوع غير مشخّص للألوهة يتم بوحدة الوجود»[3].

ويرى بعض الباحثين إن فكرة الألوهة إذا أخذت بمفهومها الضيق فإنها تترك كثيراً من الأديان خارج دائرة التعريف، وهي الأديان التي تضع في بؤرة معتقدها كائنات روحية من مختلف الأنواع كأرواح الموتى والأرواح الطبيعية التي لا تنطوي تحت مفهوم الآلهة المعتاد.

انبرت مجموعة من المدارس الفلسفية الغربية لتفنيد فكرة الفوق

---

(1) Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, p. 18.

(2) M. Renville, *Prolegomena to the History of Religions*, p. 25.

(3) B. A. Grist, F. Schleiermacher, *Encyclopédie des religions*, v. 13, p. 112.

طبيعي الألوهي في الظاهرة الدينية، التي سنستعرض منها ما تسمح به هذه الدراسة المتواضعة.

المدرسة الأنثروبولوجية

يرى إدوارد تايلور (Edward Tylor) (1832-1917م)، وهو مؤسس الأنثروبولوجيا في المملكة المتحدة، أن التعريف الأشمل للدين في تصوره ينبغي أن يستبدل مفهوم الآلهة بمفهوم «الكائنات الروحية» الأكثر عمومية. يقول تايلور: «إن المتطلب الأول في الدراسة المنهجية لأديان الشعوب البدائية هو وضع تعريف بدائي للدين. ذلك أن التوكيد على الإيمان بكائن أعلى من شأنه أن يخرج المعتقدات البدائية من دائرة الدين، لأن مثل هذا الإيمان هو مرحلة متطورة من الحياة الدينية. من هنا، الأفضل أن نضع حدّاً أدنى لتعريف يقتصر على الأديان بكائنات روحية»[1].

والمقصود بالكائنات الروحية عند تايلور، هو كائنات واعية تمتلك قوى وخصائص تفوق ما لدى البشر.

ويدخل في عداد هذه الكائنات كل أنواع الأرواح والعفاريت والجنّ التي تفترض الذهنية البدائية تداخل عالمها بعالم البشر، كما يدخل في عدادها أيضاً الآلهة بالمعنى المعتاد للكلمة.

هذه الكائنات ليست قوى عقلية عمياء، بل تتمتع بالوعي والإرادة، فإن العلاقة معها تتميز بمحاولة التأثير عليها واستمالتها للوقوف إلى جانب الإنسان، سواء بالكلمات المناسبة أو بالذبائح والقرابين وما إليها.

---

(1) E. B. Tylor, *Primitive Culture*, New York, 1970, p. 424.

وهنا يأتي جيمس فريزر (James Frazer) (1854-1941م)، الأنثروبولوجي البريطاني، ليقدّم تعريفاً مكملاً لتعريف تايلور، فيقول في كتابه **الغصن الذهبي**: «إن صيانة تعريف واحد من شأنه إرضاء كل الآراء المتصارعة حول الدين، هو أمر غير ممكن التحقيق. من هنا، إن كل ما يستطيعه الباحث هو أن يحدد بدقة ما يعنيه بكلمة الدين (. . .) فإننا نفهم الدين على أنه عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان يعتقد أنها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية (. . .) فهناك الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى، ولا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء»[1].

المدرسة السوسيولوجية

لعبت المدرسة السوسيولوجية في الفكر الغربي الدور الأبرز في دراسة الظاهرة الدينية، فقد وضع روادها أعمالاً أثرت علم اجتماع الأديان بنظريات جديدة «وأظهرت جوانب عديدة من التساؤلات التي برهنت على خصوبتها وقدرتها على الاكتشاف»[2].

تناول رواد علم الاجتماع الديني الغربيون الظاهرة الدينية باعتبارها قوانين وأنساقاً تنظّم المجتمع، وتعطي تصورات لفهم

---

(1) طبعة مختصرة صدرت عام 1922. نقلاً عن فراس السواح، **دين الإنسان**، سبق ذكره، ص 25.

(2) دانيال ليجيه وجان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، ترجمة: درويش الحلوجي، ط 1، المجلس الأعلى للثقافة، العدد 805، 2005، ص 8.

العالم وعقلنته لإضفاء الموضوعية على معطياته وتناقضاته. الشيء الذي أوجد علم الاجتماع الديني في الغرب «في صدام ومواجهة مع الدين بشكل لا يمكن تجنبه»[1].

كما ساهم الحضور الحداثي لدى فلسفة علم الاجتماع الديني في الغرب في تعميق هذا الصدام وبالتالي إغناء الساحة الفكرية بنظريات تزعّم صوغها علماء كبار مثل ماكس فيبر (Max Weber) وجورج زيمل (Georg Simmel) وموريس هالبواش (Maurice Halbwachs) وهنري ديروش (Henri Desroche) وإميل دوركهايم (Émile Durkheim).

ولعلّ أبرز هؤلاء الرواد الذين اشتهروا بنظرياتهم في دراسة الظاهرة الدينية هو الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركهايم (1858-1917م) الذي انتقد نقداً شديداً التعريف الذي قدّمه فريزر رائد المدرسة فوق الطبيعية في دراسة الأديان.

و«يرى دوركهايم أن أمثال هذا التعريف - تعريف فريزر - تلقّى قبولاً في الغرب، بسبب مطابقتها من حيث الأساس لمفهوم الدين المسيحي، ولكنها لا تنطبق على أديان عدة واسعة الانتشار لا تدور معتقداتها حول أرواح أو آلهة من أي نوع»[2].

انطلاقاً من هذا النقد، يرى دوركهايم أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات، من أكثرها بدائية حتى أكثرها تطوراً أو تعقيداً، ويكون ذلك في تصوره بالبحث عن المشترك بين

---

(1) دانيال ليجيه وجان بول ويلام، **سوسيولوجيا الدين**، سبق ذكره، ص 10.
(2) فراس السواح، **دين الإنسان**، سبق ذكره، ص 25.

الديانات المعروفة جميعاً ويسقط من حسابه كل الخصوصيات الفردية التي تهم كل دين على حدة.

إن الدين لا يمكن تعريفه انطلاقاً من علاقة الإنسان بهذه الكائنات، وبدلاً من التوكيد على مفهوم الألوهية ومفهوم الكائنات الروحية، يجد دوركهايم أن كل المعتقدات الدينية، بسيطها ومركّبها، تنضوي على خصيصة مشتركة، فهي تفرض تقسيماً لكل الأشياء، المنظور منها والغيبي، ويضعها في زمرتين: **زمرة المقدّس وزمرة الدنيوي**. وهو يرى أن هذا التقسيم ينضوي على عالمين، يحتوي الواحد منهما على كل ما هو **مقدّس** والآخر على كل ما هو **دنيوي** الذي هو السمة الأساسية المميزة للفكر الديني.

إن كل التمثّلات الدينية ما هي إلا وسائل تعبير عن طبيعة الأشياء المقدسة وعلاقتها ببعضها أو علاقتها بالأشياء الدنيوية. من هنا يمكن أن نفهم لماذا تعتبر البوذية ديناً رغم استبعادها للآلهة من معتقدها، فهي عوضاً عن الإيمان بالله يتمركز حوله المعتقد والطقس، فإنها تؤمن بالحقائق البينة الأربع وما يتفرع منها من ممارسات (أديان أخلاقية). كما يؤكد دوركهايم على الطابع المجتمعي للدين، فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد بجماعة معينة من الناس، يقتصر عليها ويميزها من غيرها من الجماعات.

وبناء على ذلك يصوغ دوركهايم التعريف التالي: «**الدين هو نظام متسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة، يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل**

المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى كنيسة»[1].

هذا ما يبني عليه دوركهايم تعريفه للدين، خصوصاً في استبعاده لكل فكرة تتصل بالإله الخالق اللانهائي، نافياً ذلك عن أديان الشرق خلوها من تقديس **المتعالي (Surnaturel)**، الرأي الذي لم يلقَ القبول من طرف كثير من الباحثين.

يقول الدكتور دراز: «إن الحقيقة التي أجمع عليها مؤرخو الأديان هي أنه ليس هناك جماعة إنسانية بل أمة كبيرة ظهرت وعاشت ثم مضت دون أن تفكر في مبدأ الإنسان ومصيره في تعليل ظواهر الكون وأحداثه، دون أن تتخذ لها في هذه المسائل رأياً معيناً حقاً أو باطلاً، يقيناً أو ظناً، تصور به القوة التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها، والمآل التي تصير إليه الكائنات بعد تحولها»[2]. فأديان الشرق، كالكونفوشيوسية والبوذية والجينية، في حقيقتها ليست، كما زعم دوركهايم، أديان أخلاقية لا لاهوتية، بل «هذه الأديان الثلاثة المقدمة كحجة لم تخل من البُعد الاعتقادي المذكور»[3].

وهذه بعض النصوص الشاهدة على ذلك:

الديانة الكونفوشيوسية:

فقد أثر عن كونفوشيوس قوله في كتاب **الحوار**: «لو ارتكبت ما لا يليق غضبت السماء»[4].

---

(1) E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912), PUF, Paris, 1986, pp. 50-63.

(2) عبد الله الدراز، **الدين**، سبق ذكره، ص 39.

(3) أحمد العبادي، **محاضرات في تاريخ الأديان**، سبق ذكره، ص 4.

(4) محمد أبو زهرة، **مقارنة الأديان: الديانات القديمة**، دار الفكر العربي، 1965، ص 78.

الدّيانة البوذية والديانة الجينية:

سار أكثر الباحثين ودارسي الأديان الغربيين نحو إنكار كل فكرة اعتقادية خارجية عن الديانة البوذية والديانة الجينية كما ذهب دوركهايم من قبل، يقول تشوجيام ترونجبا (Chögyam Trungpa): «أما مدخل البوذي إلى الوحدانية فهو مختلف تماماً. إنه مدخل لا يعرف الألوهية، فهو لا يتضمن مبدأ القداسة من الخارج، وعلى ذلك فليس هناك أية إمكانية لتقديمه أي وعود صادرة من القدسية والإتيان بها إلى هنا في الأرض»[1]. وهذا الرأي في الحقيقة ادّعاء ليس عليه برهان، فقد تناول الغربيون الديانة البوذية والجينية بـ «معزل عن أي مقارنة جادة وموضوعية بين تعاليم الديانات الشرق أوسطية الثلاث (اليهودية، المسيحية ، الإسلام)، وحتماً كان تجاهل الباحثين والدارسين لتلك المقارنة جاء **نتيجة لما تمليه عليهم ثقافتهم التي لا ترى بوجود ديانات سماوية على كوكب الأرض** سوى اليهودية والمسيحية والإسلام، ومن هنا كانت حيرة الكثير منهم في تصنيف ووضع التعاليم البوذية: هل توضع في مصاف الدين أم في مصاف الفلسفة؟ . . .»[2].

والبوذية هي إصلاح للديانة الهندوسية البرهمية، فهي لا تخرج عن أساسياتها اللاهوتية مع التركيز على الجانب الأخلاقي في النفس البشرية، يقول الدكتور أحمد شلبي: «النيرفانا والكارما والتناسخ،

---

(1) تشوجيام ترونجبا، **الحكم المجنونة: دراسة في الفلسفة البوذية في الصين**، ترجمة: فوزر درويش، ط 1، مكتبة مدبولي، 1996، ص 14.

(2) نهرو طنطاوي، «البوذية ديانة سماوية: الإيمان باليوم الآخر»، الموقع الالكتروني: www.ahl-alquran.com، ص 5.

أساس لأديان الهند والطريق واحد تقريباً في هذه الأديان للتخلص من تكرار المولد، هذا التخلص هو أسمى ما يتطلع إليه الهنود وذلك الطريق يتمثل بوجه خاص في قتل الشهوات والرغبات والتوقف عن عمل الخير والشر وإذا استطاع الإنسان أن يجتاز هذا الطريق وصل إلى الانطلاق أو النيرفانا. . .»[1]. كما يرى بعض الباحثين الغربيين أن الديانة البوذية تواصل الحياة بعد أفولها في مذهب الثقافي والولاء الديني الموجود في معتقدات **البختي (Bhakti)** الهندوسية. . . «ويبدو أن بعض جوانب عبادة الإله «**فشنو**» بصفة خاصة يمكن أن تدعم هذه النظرية، لا سيما مرونتها النسبية تجاه التمييزات الطائفية ومذهبها في الحب المتنافي وعقيدتها في التجسيدات أو التجليات (Avatars) التي كان بوذا واحداً منها وسلوكها النباتي. . . وما إلى ذلك»[2].

وهكذا تبيّن لنا أن ما ذهب إليه دوركهايم من أفكار حول الفكر الألوهي لبعض أديان الشرق الأقصى، متذرعاً في ذلك بوضع تعريف إلحادي أرضي للدين، ليس له موقع في واقع هذه الأديان وممارساتها الدينية.

المدرسة الفينومينولوجية

لعلّ أبرز باحث يمكن استعراض نظريته في تعريف الدين هو رودولف أوتو (Rudolf Otto) (1869-1937م)، وهو لاهوتي ألماني وباحث في تاريخ وفينومينولوجيا الأديان، وذلك نظراً إلى

---

(1) **الديانات الهندية الكبرى**، ص 159.

(2) جفري باندر، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، ط 1، مكتبة مدبولي، 1995، ص 203.

السلطة التي مارسها في كتابه الشهير **فكرة المقدّس** على الدراسات الدينية منذ صدوره عام 1917م[1].

بنى أوتو نظريته على مذهب شلايرماخر في أصالة التديّن في النفس الإنسانية، وأن الحالة الأصلية للوعي بالقدسي هي تجربة انفعالية غير عقلية هي أساس الدين، وتنضوي هذه التجربة على مجابهة قوى لا تنتمي إلى هذا العالم. إنها تجربة مع الآخر المختلف كلياً الذي ثابر على الوصف بالمصطلحات والتعابير المعتادة في وصف التجارب الأخرى.

وإن الانقياد إيجابياً لهذه التجربة فكراً وعملاً هو الذي يكوّن الدين، وأطلق **أوتو** على الإحساس بحضور الآخر المختلف كلياً تعبير الأساس النيوميني (Numius)، وقد نحته من الكلمة اللاتينية (Numen) التي تعني الألوهة. وهو يرى أن هذا العنصر النيوميني في التجربة الدينية هو حالة بدائية للوعي وتكمن في البنية الأساسية لكل التجارب الدينية[2].

إن منهج أوتو في كتابه منهج سيكولوجي ظاهراتي، فقد حاول وصف البنية الأساسية للدين، وردّ الفعل الإنساني إلى خبرة القدسي، ذلك أن الدين هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة الإنسانية وموجود معها منذ البداية.

أكتفي بهذا القدر من المدارس الفلسفية الغربية التي تناولت مفهوم الدين بالتحليل والدراسة والنقد، وأغنت بذلك حقول

---

(1) أعيد طبع الكتاب مرات عديدة.
(2) نقلاً وبتصرف عن: فراس السواح، **دين الإنسان**، سبق ذكره، ص 27.

الدراسات الدينية، غير أن الملاحظ فيما ذكرنا من المدارس والاتجاهات وغيرها مما لم نذكر، أنها تتسم بخاصية **إفراغ المفهوم الديني من مضامينه الأساسية**، وإحلال محلها مفاهيم تمثل نظرة أيديولوجية قاصرة، فلم يفلح الفلاسفة في وضع تعريف جامع للدين يمكن من خلاله تجاوز النموذج الأصولي. ونحن نقرّ بالقصور والعجز الذي أصاب الفكر الغربي في وضع **تعريف شامل للدين**، ومن ثم فهم الظاهرة الدينية، وهذا يعود في نظري إلى انخراط الباحثين الغربيين في أحد التيارين:

1- تيار **الاستخفاف بالأديان** واتهامها في كل ما جاءت به، وفاد بما يزعم من احترام العقل وتقديس حريته الفكرية. هذا التيار متجلٍّ بوضوح في أعمال كل من دوركهايم وبرترا خدراس ومارسيا إلياد (Mircea Eliade) ونيتشه (Nietzsche)، وفلاسفة التفكيك مثل دريدا (Derrida) وغيرهم.

2- تيار **الانتصار الأعمى والمتميز للديانة المسيحية**، مع اعتبارها نمطاً نموذجياً في دراسة الأديان، وهذا ينطبق بصفة خاصة على تعريفات الدين عند كل من ماكس فيبر وماكس ميلر وهيغل (Hegel)[1] حتى أضحى هذا النمط الفكري شبيهاً جداً بموقف الباحثين اللاهوتيين المسيحيين.

فهذا مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson) لا يجد حرجاً من الاعتراف بذلك بقوله: «إن الغربيين ميّالون بطبعهم إلى الحكم

(1) انظر كتاب هيغل، **حياة يسوع**، ترجمة: جورجي يعقوب، طبع دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت.

على جميع الأديان **بحسب النموذج الذي اعتادوا على استعماله وهو النموذج المسيحي**»[1].

إن تصور هذه النظرة في الفكر الغربي يكمن، إضافة إلى استحضار النموذج المسيحي، في أن الفلاسفة الغربيين لم يعتمدوا في دراستهم على الحقائق التجريبية للأديان، أي لم يلتفتوا إلى الدين في جانبه الحي الفعال، وهذا من شأنه أن يخلّف خللاً منهجياً هائلاً، فطريقة البحث في فرع معين تنبع من طبيعة الموضوع.

اقتصرت الأبحاث الغربية في الأديان على دراسة الآثار التي يتركها الدين على المستوى الفكري والجماعي، وبهذا عجزت عن ملامسة طبيعة الدين وجوهره، لم يسلم من هذا القصور بعض الباحثين المحاضرين في فلسفة الدين، إذ أنهم لم يتميزوا عما سبقهم إلا في أنهم قد رتّبوا بعض الأفكار الرئيسية المتعلقة بالدين، وتناولوها بالتعليق والربط والتحليل ثم اتّخذوا لها ألقاباً أو عناوين مختلفة، وكلها في الواقع لم تتخذ التجربة الدينية الفعلية كنقطة بدء، ولم تستفد من هذا في بحثها ودراستها.

كما أن القصور الذي خلّفه تعريف الدين في الغرب مردّه إلى دراسة الدين مرتبطاً بالأهداف التي يحققها سواء على المستوى الفردي أو الجماعي، فبرزت آراء فلسفية عديدة تنظر إلى أثر الدين والمنفعة التي يسعى إلى تحقيقها، وليس إلى ماهيته وطبيعته.

ويمكن حصر الأهداف التي عنيَّ بها الفلاسفة الغربيون في دراساتهم للدين في مجملها وفق المحاور الثلاثة الآتية:

---

(1) Maxime Rodinson, *L'Islam: Politique et croyance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1993, p. 30.

الهدف الاجتماعي

يمثّل الدين مستودعاً للقيم الأخلاقية، فالدين برأي كانط (Kant) يسعى إلى إسراء خدمة نفعية لا يقدر عليها غيره في رعايته لأهم مصالح الإنسانية متمثلة في وحدة مشتركة للمنظومة الأخلاقية يتلاقى حولها بنو البشر عبّر عنها كانط **بالقانون الأخلاقي العالمي**.

وقد يكون كانط محقاً فيما ذهب إليه لكنه فيما يبدو قد قلّص دائرة وظيفة الدين وقيّد مجال خدمته بحصره في الجانب الأخلاقي. إن ما يتطلع إليه المرء من ربه حتى في دائرة الأخلاق نفسها لا يقتصر على أن يجعل الخير واجباً، بل يرجو إلى جانب ذلك عونه وتوفيقه على استدامة الصلاح والحياة الطيبة، كما أنه يشعر بحاجته إلى الله في مجالات كثيرة أخرى تصنها التجربة الدينية.

«ومن أهمية الأخلاق في المنظومة الدينية لدرجة أضحت بعض الديانات منظومات أخلاقية خالصة، تكاد تخلو من إشارات عقائدية كالبوذية، فأصبحت عند بعض الباحثين مذهباً أخلاقياً، ولكن هذا لا يعني الادّعاء أن الأخلاق هي جوهر الدين»[1].

فالدين ظاهرة سوسيولوجية تضطلع بأدوار عديدة ليست أخلاقية فحسب، بل تمتد إلى أصعدة سياسية واقتصادية، وعلى الباحث أن يدرس هذه الأدوار بذاتها، فالمطلوب علمياً هو درس ما يحدث في المجتمع، وتحديد نسبة الحدث الديني وقوته، وتبيان أثره وتأثيره، وخصوصاً أثره في المجتمع الذي يعتنقه وهذا موضوع **علم الاجتماع**

---

(1) محمد كمال جعفر، **في الدين المقارن**، دار الكتب الجامعية، القاهرة، ص 65.

الديني[1]، وهنا يتضح القصور في فهم الظاهرة الدينية باعتبارها وليدة المجتمع، فهو الذي ينتج الظاهرة الدينية ويوجهها في معرفة أنتجها البشر لا وعياً ولا سراً يتعذر فهمه.

الهدف النفسي والعاطفي

يضطلع الدين بوظيفة سامية في تلبية حاجيات نفسية وعاطفية، فالطقوس الدينية والشعائر التعبدية التي يقوم بها المتدين لها أبلغ التأثير في تلبية هذه الحاجات، وفي هذا الإطار تتبلور المواضيع الكبرى للدين كالعبادات والطقوس الدينية.

يقول برتراند راسل (Bertrand Russell) في تعريفه للإيمان: «اعتقاد راسخ لا يقوم عليه دليل، فنحن لا نتحدث عن الإيمان عندما يكون هناك دليل (. . .) ولا نتحدث عن الإيمان إلا عندما نريد أن تحل العاطفة محل الدليل»[2].

الهدف فكري عرفاني

يسعى المتديّن إلى التطلع إلى اليقين البرهاني والساكن النفسي على العقد الإيماني في اعتلاء العروة الوثقى، فيسدد سره على القدس لينال من روح الاتصال[3].

---

(1) يوسف شلحت، **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، ط 1، دار الفارابي، بيروت، 2003، ص 13-14.

(2) برتراند راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، ترجمة: عبد الكريم حمد، مراجعة: حسن محمود، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، ص 191.

(3) ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، ج 2، ط 1، المطبعة الخيرية، 1325هـ، ص 104.

أشهر من عبّر عن هذا الهدف الذي يرجى من الدين هو الفيلسوف هيغل الذي عرّف الدين بقوله: «إنه المعرفة التي تكتسبها النفس المحدودة لجوهرها كروح مطلق»، ويدلل هيغل على فكرته على أساس أن «كل الديانات إنما تتطلع إلى تحقيق اتحاد الألوهية بالإنسانية». وبناء على ذلك، فإن تقدم الديانات في نظر هيغل كأنها مرت في أطوار تدريجية لتحقيق هذه الوحدة حتى تصل إلى المسيحية التي تجسد هذه الوحدة فهي قمة البناء[1].

أجاب الدين على أسئلة كثيرة طالما شغلت الإنسان وقضت بطبعه، ومع سذاجة الإجابات في بعض الديانات البدائية لا تدعو مطلقاً إلى الاستخفاف بالدين، ومع ما قدّمه الدين من مضمون فكري أو عرفاني فإن هذا كله لا يعبّر عن مخزون الدين كله وإلا اعتبرت الفلسفة ديناً.

إذن، لا يمكن التعويل على التعريفات الغربية للدين لأنها مبنية على الشعور النفسي والإحساس الداخلي، فهي إما **غير علمية أو ناقصة ومتحيزة للنموذج المسيحي** لا تستطيع أن تفلت منه، وهي بذلك لا تفي بالغرض، وهذا ينطبق على مصطلحات دينية لم يستطع الفكر الغربي الإلمام بمضمونها وسبر أغوارها، كالوحي والنبوة والعرفان ونحوها.

إنني أعتقد أن الدكتور عبد الله دراز قد وفِّق إلى حدّ كبير في اكتشاف هذه الخصائص التي لا تقصي أي دين عرفه الإنسان،

---

(1) هانس كونغ، **مشروع أخلاقي عالمي**، ترجمة: جوزيف معلولا وأورسولا عساف، ط 1، المكتبة البولسية، لبنان، 1998، ص 229.

فالدين ينظر إليه أولاً من حيث هو حالة نفسية داخلية بمعنى التديّن. فهو الاعتقاد بوجود ذات أو ذوات عينية محلية لها شعور واختيار، ولها تصرّف وتدبير للشؤون التي تعني الإنسان، اعتقاد من شأنه أن يبحث عن مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة، في خضوع وتمجيد، وبعبارة موجزة الدين عند الدكتور دراز هو «**الإيمان بذات إلهية جديرة بالطاعة والعبادة**».

أما إذا نظرنا إليه من حيث هو حقيقة خارجية، فالدين هنا هو «**جملة القواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العلمية التي ترسم طريق عبادتها**»[1].

ثالثاً: تواتر الأديان وحاجة الإنسان إلى التديّن

أ- الإنسان وظاهرة التديّن

واكبت الظاهرة الدينية تاريخ البشرية منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن مفكر بطبعه يصعب عليه تجاوز الظواهر المرتبطة بنمط حياته دون أن يعطيها ذلك البُعد من الفلسفي المتسائل المبني على أسس من المنطق الفطري الذاتي.

وهذا ما اختلف الفلاسفة في تسميته، فمنهم من سمّاه **ديناً** (عبد الجبّار الرفاعي) ومنهم سمّاه **خبالاً** (برتراند راسل) ومنهم من سمّاه **تأملات** (هنري برغسون (Henri Bergson))، وأياً كانت التسمية المدرسية فإن هذا النمط من العقل التفكيري التساؤلي كان لا بدّ أن يخلق منظومات تخدم تصوره للحياة وتجيب في الآن نفسه على

---

(1) دراز، **الدين**، سبق ذكره، ص 44.

الأسئلة التي لا يستطيع أن يجد لها حلاً واقعياً جاهزاً.

وإن تباينت تعبيرات التديّن (التفكّر، التأمل) لدى الإنسان على مرّ تاريخه، فإنه من الثابت أن «الإنسانية لم تستغنِ يوماً عن الدين»[1]، ويضيف هنري برغسون: «قد نرى في السابق أو في الحاضر مجتمعات إنسانية لا حظّ لها من علم أو فن أو فلسفة، ولكنا لا نعرف مجتمعاً لا دين له»[2].

النزوع الإنساني نحو التدين نزوع فطري يدفعه الإحساس بضرورة إيجاد حلّ للأسئلة الصلبة التي تخامر الفكر الإنساني وتطرح عليه في كل آن معضلات لم يجد لها بما أوتي من أدوات طبيعية ووسائل حلاً، فعلى الرغم، كما يشرح راسل، «من أن المعتقدات التي يوحي بها الخيال إذا صحت تكون صحتها مسألة حظّ، فإنها مع ذلك أساسية لبقاء الجنس البشري. فالأشياء التي يمكن معرفتها علمياً لا تتأتّى بسهولة وليس هناك من يستطيع أن يعيش طويلاً دون مساعدة ألوان من «التصديق» لا يمكن تبريرها علمياً (. . .) فهذه المعتقدات مفيدة أيضاً في مدّنا بالفروض التي قد يتضح فيما بعد أن لها ما يبررها علمياً[3]».

هذا الخيال - بحسب راسل- (الدين) هو الذي يخلق منظومة

---

(1) هنري برغسون، **منبعا الأخلاق والدين**، ترجمة: د. سامي الدروبي، د. عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971، ص 120.

(2) المرجع نفسه، ص 113.

(3) برتراند راسل، **المجتمع البشري في الأخلاق السياسة**، سبق ذكره، ص 167.

التفسير للعالم والتبرير لتناقضاته، فـ«لاعقلانية العالم هي التي لا يتحملها أنصار أخلاق الاعتقاد، واقع أن الظالم أو الشرير يمكن أن يكافئ بينما العادل أو الأمين يمكن بالعكس أن يعاني...»[1].

فيأتي الوازع الاعتقادي لخلق أنساق تبريرية لهذه اللاعقلانية، فيكون الفعل الخيالي والتأملي والدين سبباً من أسباب عقلنة العالم، وهذا ما حدا بعالم الاجتماع الألماني **ماكس فيبر** إلى رفض النظريات التي تربط بين الدين واللاعقلانية، فـ«الأعمال التي تنتج عن مواقع دينية أو سحرية هي أعمال **عقلانية على الأقل نسبياً**»[2].

لأن منافع الخلاص المختلفة التي تقدمها وتعد بها الأديان لا يجب على الباحث الأمبيريقي مطلقاً اعتبار أنها تتعلق ولو مبدئياً بالعالم الآخر فقط، بل إن فوائد الخلاص المقترحة من قبل الأديان، سواء كانت أدياناً بدائية أو أدياناً جمعية، سواء كانت أديان الرسل والأنبياء أو أدياناً أخرى، كلها تتعلق بداية، وبشكل مكتفٍ جداً، بهذا العالم. الصحة وطول العمر والثروة، تلك هي وعود الأديان الصينية، الفيدية الهندية، الزرادشتية، اليهودية القديمة والإسلامية تماماً مثل الديانات الفينيقية، المصرية والبابلية، تلك كانت أيضاً الوعود التي بشرت بها الهندوسية والكونفوشيوسية رهبانها العلمانيين.

إن البراعة والموهبة الدينية وحدها «تصبّ نحو فائدة الخلاص في عالم آخر بالمقارنة مع الفوائد الأرضية التي يثقل بها هذا

---

(1) ماكس فيبر، **سوسيولوجيا الدين**، سبق ذكره، ص 492.
(2) المرجع نفسه، ص 345-346.

العالم»[1]. وإننا عندما نتحدث عن التديّن الفطري للإنسان وأسباب نشوئه، فإنه ينبغي التنبيه على أن هذا التديّن الغريزي شيء آخر غير الإيمان أو الوجود النظري لفكرة وجود الله، لأنها مرحلة لاحقة من الوجود الغريزي للتديّن والمدارس الغربية المختلفة التي تناولت فكرة وجود الله وغيرها من المعتقدات من منطلق السؤال عن وجود مسبق في الفطرة الإنسانية يمثل هذا الجنس من الدوغمائية وغيرها من المباحث التي لم تختلف عن أصالة التدين في الإنسان، وبالتالي ينبغي التفريق بين أصالة التديّن في الفطرة الإنسانية وتجليات هذا التديّن على مستوى المعتقدات، ذلك لأن «الدين ليس هو الذي يخلق التديّن إنما التدين هو الذي يخلق الدين»، كما قال الفيلسوف الاجتماعي جورج زيمل[2].

يؤكد الدكتور مصطفى حلمي على الإجماع الحاصل بين العلماء بمختلف تخصصاتهم على أصالة التديّن في السلوك الإنساني بقوله: «**اتفق العلماء** إذن على أن ظاهرة التدين أصيلة في النفس البشرية»[3]، حتى من لدن فلاسفة المدرسة الإلحادية الذين ينكرون أي مبدأ فطري في خلق العقائد وتكوين التصورات الدينية، يقول هيوم (Hume): «يدل الإطار الكلي للطبيعة على مبدع عاقل ولا يستطيع باحث عقلاني بعد تأمل جاد أن يتوقف اعتقاده لحظة بشأن

(1) ماكس فيبر، **سوسيولوجيا الدين**، سبق ذكره، ص 492.
(2) دراز، **الدين**، سبق ذكره، ص 26.
(3) مصطفى حلمي، **الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة**، سبق ذكره، ص 56.

المبادئ الأولى للتوحيد والدين الحقيقيين»[1]، بل يؤكد عالم الاجتماع الديني الفرنسي لوك بنوا خلو المشهد الحياتي للإنسان القديم من القيم الدنيوية، فكل الحياة الإنسانية كانت ولم تزل تخضع للمكون الديني ولا مجال فيها للدنيوي، فـ«عند فجر العصور القديمة لم يكن هناك فرق بين حركة دنيوية وحركة مقدسة لأن مضمار الدنيوي لم يكن موجوداً. **ففي مدينة تقليدية كل فعل كان كهنوتاً**. لم يكن هناك شيء مستبعد عن المقدّس وبالتالي لم يكن هناك ما هو غير نقي لأن هذا التعبير عن المدنّس ليس إلا سوء تعريف ذي طبيعة إيجابية دائماً للطقوس الموثوقة كسوء تعريف طقس سلبي وهو بالتالي عدم فهم ازدواجيتهما الأساسية»[2].

ب- التديّن الإنساني والمدينة الحديثة

الإنسان كائن متديّن، وإن تباينت تعبيراته عن تدينه واختلفت تجليات ومظاهر الدين في حياته. ومع طائفة من الفلاسفة والمفكرين تنبأوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرك للحياة، وربما زواله نهائياً بعد دخول الإنسان عصر المدينة الحديثة باكتشافاتها العلمية المبهرة، وسبر الإنسان لقوانين الطبيعة وتفسيره لما كان يحسبه أسراراً وألغازاً تستعصي على العقل. إلا أننا نشاهد عودة للمقدّس، وانتقام الله لنفسه، وانبعاثاً للعامل الديني في المجتمعات الصناعية التي دخلت

---

(1) David Hume, "The Natural History of Religion", in: *Hume on Religion* (selected and introduced by R. Wollheim), London, p. 3.

(2) لوك بنوا، **إشارات، رموز، أساطير**، تعريب: فايز كم نقش، ط 1، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 102.

عصر العلم والمدينة الحديثة من فترة طويلة، كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا بل انطلق عاصفاً ليجتاز كافة مجالات الحياة التي لبث شيء منها مدة طويلة بمنأى عنه، يقول مارسيا إلياد: «إن غياب الديانات لا يقتضي أبداً زوال التدين، فالدنيوية قيمة دينية تشكل بكل بساطة مظهراً دينياً مشرقاً، وفي آخر المطاف، فإن قانون التغيير الشامل للقيم البشرية والخاصية «الدنيوية» لسلوك كان فيما سلف «مقدّساً» لا يفترض حلاً للاستمرارية، فالدنيوي ليس سوى مظهر جديد للبنية التكوينية ذاتها للإنسان الذي كان فيما سلف قد أظهر نفسه بعبارات مقدسة»[1].

حتى أولئك الذين يعلنون رفضهم وإقلاعهم عن كل فكرة أو شعور ديني لا يستطيعون الإفلات التام من ترسبات الدين الخاطئة في لاوعيهم والموروثة من سلالاتهم العريقة والأجيال المنحدرين منها.

يكتب مارسيا إلياد أيضاً: «الإنسان غير الديني ينحدر من سلالة الإنسان الديني، وهو صنيعته أيضاً، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوّن انطلاقاً من أوضاع اتخذها من أسلافه (. . .) إن الإنسان الدنيوي، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الديني، لكنها خالية من المعاني الدينية. مهما فعل فهو وارث، لا يستطيع أن يلغي ماضيه نهائياً ما دام هو نفسه نتاجاً لهذا الماضي (. . .) الغالبية العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحررين تماماً من المسلك الديني، من اللاهوت والميثولوجيا، فهم أحيانا مثقلون بكل «لخبطة»

---

(1) مارسيا إلياد، **المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة**، ترجمة: نهاد خياطة، ط 1، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، 1987، ص 14.

سحرية دينية، لكنها منحطة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصّعب التعرف إليها»[1].

إن الحياة المعاصرة باتت توصف بأنها حياة العدم والإلحاد ومنفى المقدسات، حتى «إننا اليوم في عصر ازدهار العلم ازدهاره الواسع، أن أجمل التأملات تنهار أمام تجربة واحدة: فما من شيء يقاوم الوقائع»[2].

واقع يجعل «من الشعوب الديمقراطية لا تؤمن بسهولة بالرسائل الإلهية، وبأنها تسخر في سرور من الأنبياء الجدد وتريد أن تجد في حدود الإنسانية، وليس خارجها، الحكم الرئيسي لمعتقداتها»[3].

واقع فيه «يظهر الغرب الحديث بعض عدم الارتياح تجاه بعض أشكال مظاهر المقدّس: فمن الصعب عليه القبول بأنه بالنسبة إلى بعض الكائنات البشرية يمكن للمقدّس أن يظهر نفسه في حجارة وأشجار»[4]. وتعليل ذلك، كما يقول إيريك فروم (Erich Fromm)، إنه «كلما ازداد الإنسان فهماً للطبيعة والسيطرة عليها، كان أقل احتياجاً لاستخدام الدين كتفسير علمي، وكوسيلة سحرية للسيطرة على الطبيعة. فإذا استطاعت البشرية أن تنتج من الطعام ما يكفي الناس جميعاً لم تعد في حاجة إلى الصلاة من أجل الخبز اليومي.

---

(1) مارسيا إلياد، **المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة**، سبق ذكره، ص 189.

(2) هنري برغسون، **منبعا الأخلاق الدين**، سبق ذكره، ص 121.

(3) أليكسي دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ترجمة: أمين موسى قنديل، مراجعة: محسن مهدي، ج 2، ط 3، عالم الكتب، 1991، ص 17.

(4) مارسيا إلياد، **المقدس والمدنس**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ط 1، دار دمشق للطباعة والنشر، 1988، ص 14.

فذلك شيء يستطيع الإنسان أن يوفره بجهوده الخاصة. وكلما قطع التقدم العلمي والتقني أشواطاً إلى الأمام كانت الحاجة أقل إلى تكليف الدين بمهمة ليست دينية إلا في حدود تاريخية لا في حدود التجربة الدينية»[1].

لأتساءل، هل ما قيل عن إنسان الحداثة وما بعد الحداثة ومواقفه المعلنة أو التي أعلنت باسمه تمثل جوهر التطور للفعل القدسي وتجلياته؟

إن حياة مكوّنة من آية مشاعر دينية أو مستغنية بشكل تام عن المتطلبات المعنوية للإنسان ولا تصبو للمتعالي ولا تتوق للامتناهي ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عما لا يمكن التعبير عنه أو تصور ما لا يمكن تصوره، إن مثل هذه الحياة لا تتسع لها أرضاً، ذلك أنه حتى في أحرص المجتمعات على العلمنة وأشدها إصراراً على نبذ الرموز الدينية يمكن لرجل أعمال مثلاً أو سياسي أن يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائلية التي يشرعنها الدين، بينما يسيّر أعماله في الوقت نفسه في الدائرة العمومية من دون الرجوع لأية قيم دينية مهما كانت، بل إن انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليومية لم يمنع من حضور رموز دينية مرتبطة بمؤسسات الدولة والأسرة، فمثلاً حتى يقبل جميع الناس أن لا يتخطى الدين أبواب الكنيسة يمكن أن يقبلوا وبالطريقة نفسها أن لا تخاض حرب ولا يقدم على زواج دون اللجوء إلى الرموز الدينية[2].

---

(1) إيريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، 1977، ص 95.

(2) بيتر ل. برغر، **القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، =

فلا يوجد مجتمع يستطيع أن يتقدم ويزدهر دون معتقدات مشابهة لهذه المعتقدات. . . إذا أجبر الإنسان على أن يحمل نفسه إثبات كل الحقائق التي يستعملها كل يوم فإنه لن يستطيع أن يحقق ذلك على الإطلاق[1].

الدوغمائية الدينية تقوم بدور الغطاء عن كثير من حقائق الحياة، خالقة بذلك الأرضية المناسبة والبنية المواتية للإبداع الإنساني والانطلاق نحو الأمام، فحاجة الإنسان إلى التدين تنبثق من أعماقه، وحتى إذا اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين وما يتصل به، فإنها سرعان ما تضمحل وتعاود الظواهر الدينية حضورها الأبدي من جديد، وربما بفاعلية وضراوة، فـ(بديهي أن التقدم الاجتماعي هو ارتقاء البشرية إلى أشكال أعلى في بناء حياتها الاجتماعية، فالتقدم الاجتماعي لا يقتصر إطلاقاً على ميدان الإنتاج المادي، بل كذلك على **ميدان الثقافة الروحية**، أي أن التقدم الاجتماعي هو ارتقاء البشرية على طريق حضارتها، حيث ينكشف بصورة أرفع الجوهر الإبداعي للإنسان كفاعل للنشاط المادي والروحي. . .)[2]. ففي القرن التاسع عشر تحدث فيورباخ (Feuerbach) وماركس ونيتشه وغيرهم عن غياب الإله - أو «موت الله» بحسب تعبير نيتشه - **غير أن الله انتقم لنفسه**، فعاد الإيمان به يتسع بمرور الأيام،

= تعريب: مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003، ص 227-234.

(1) دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ج 2، سبق ذكره، ص 15.

(2) فيصل عباس، **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**، ط 1، دار الفكر العربي، بيروت، 1996، ص 65.

وتحقق ما قاله أندريه مالرو (André Malraux): (إن القرن الحادي والعشرين سوف يكون روحياً أو دينياً، أو إنه لن يكون)[1]، صحيح أنه قد مات نمط التصور القروسطي للإله وتشكلت صورة بديلة عنه. أما عن **الله** فإنه حي لا يموت وهو ظاهر ما غاب قط، وإن كانت أنحاء تصورات الإنسان عنه تموت وتغيب لتحل بدلاً منها تصورات أخرى.

أدرك كثير من الباحثين الغربيين العلمانيين أن الدين والتديّن من طبيعة الإنسان يستحيل انتزاعه منها، فهي ميزة له باعتباره كائناً حيوانياً راقياً - على حدّ تعبير راسل - فـ«ليس صحيحاً أن علينا التنازل عن اهتمامنا بالروح إذا كنا لا نقبل عقائد الدين؟! ذلك أن المحلل النفساني في ضَحٍ يسمح له بدراسة الإنسان عبر الدين (التديّن)، وعبر نسق الرموز اللادينية»[2].

فالرغبة في التميّز ونشوز الخلود سمة أصيلة في الطبيعة الإنسانية، فلا يمكن بالتالي أن يصل إلى اليوم الذي يستغني فيه الإنسان عن أهم ميزة تميّزه وتعلي شأنه، إلا وهي الدين.

ذلك أن كل مجتمع بشري يمثّل في نهاية التحليل جمعية أناس يتحالفون معاً تجاه الموت، وتكون قوة الدين رهينة بمصداقية الرايات التي يضعها بين يدي البشر عندما يواجهون الموت أو على الأصح بينما يتسابقون نحوه[3].

---

(1) هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، ط 1، دار الطليعة، 1994، ص 246.

(2) إيريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، سبق ذكره، ص 14.

(3) بيتر ل. برغر، **القرص المقدس**، سبق ذكره، ص 99.

الدين هو المشروع البشري الذي يخلق كوناً مقدساً، وأن يضع الإنسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة إلى العالم المقدّس، معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسية بـ«مجرد أن لا يوجد هناك سلطة دينية، ولا سلطة سياسية أيضاً، بعد ذلك سيصاب البشر بالفزع من هذا الاستغلال الذي لا حدّ له، بالنسبة إلي، فإنني أشك في أن الإنسان يمكنه أن يتحمل في الوقت نفسه استقلالاً دينياً كاملاً (. . .) كما أصل إلى حدّ التفكير في أنه إذا لم يكن يؤمن بشيء فيجب أن يوظف ذلك، وأن يكون حراً بالفعل في أن يعتقد ويؤمن بما شاء»[1].

ويذهب برغر (Berger) إلى (أن الدين أدّى دوراً فريداً في مشروع بناء عالم بشري. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصة على الواقع بأكثر نجاعة وعلى الوجه الأكمل. والدين يقتضي أن يسقط النظام البشري على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو آخر محاولة في تصور الكون كله ذات دلالة بشرية)[2].

إن ما يجتاح الحياة البشرية من جراحات ورضوض، وما يستبد بها من قلق وكل ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوترات واضطرابات، ليس بوسع الإنسان الخلاص منها بالوفرة المادية والرفاه وارتفاع المستوى المعيشي، لأن كل ذلك ينتج طمأنينة أنطولوجية وأملاً مفعماً بالغبطة والسكينة وأحلاماً متسامية وانسجاماً مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد أن الدين، وبما يخلصه

---

(1) أليكسي دي توكفيل، **الديمقراطية في أمريكا**، ج 2، سبق ذكره، ص 3-31.

(2) بيتر ل. برغر، **القرص المقدس**، سبق ذكره، ص 55-56.

على العالم من نظام رمزي، يصيّره شفافاً جميلاً، يتساكن معه الإنسان إذ أن النظام الرمزي يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجليات المقدسة. وعندئذ يتبدّى العالم مشبعاً بالمعنى وتعزز رمزية العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات إضافية من دون أن تنال من قيمته الخاصة وهكذا تكشف كل فعاليات الإنسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الأعمال الفيزيولوجية المجردة عن النظام الرمزي للعالم، عارية من المضمون الروحي، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربما ليست ذات جدوى[1]. وإذا كان **(أصل الدين هو الشعور بالتبعية)** - بحسب شلايرماخر - «**فإن الدين يحررنا من الاغتراب الكوني باعتباره نافذة نحو المتعالي ووصالاً دائماً معه، وبالتالي ارتباطاً بوشيجة عضوية أنطولوجية بالعالم**»[2].

ت- المقاربات الغربية لتواتر الدين: معالم الخلل المنهجي

تتناول الأبحاث الغربية حياة الإنسان الأولية على الأرض على أنه عاش ردحاً طويلاً من الزمن دون أن يكون لديه أدنى معرفة بالمكوّن القدسي أو الممارسة الطقسية تجاه معبود أو خالق، «فقد عاش أول أمره حياة بدائية تحوطها مئات الأخطار والأسرار وحملته مدهشات الكون وأعاجيبه التي لم يستطع إدراكها إدراكاً علمياً على

---

(1) مارسيا إلياد، **المقدس والمدنس**، سبق ذكره، ص 158، 162، 196.

(2) عبد الجابر الرفاعي، «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، **قضايا إسلامية محاضرة**، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة 12، العدد 35-36، ربيع وشتاء 1429هـ/ 2008م، ص 8.

أن يتوهم لها تفسيراً (. . .) وبتخيل أصول ووقائع يرتاح إليها وتزيل حيرة نفسه كان أول ما ملأ رأسه من تلك الخوارق التي تحيط به، إيمانه بوجود قوى مسيطرة خالقة عاقلة ذات قدرة أسمى من قدرة كل العناصر والكائنات. فبدأ الإنسان يتأمل تلك القوى، فجسّم كل شيء خارق منها يحسه ولا يستطيع الوصول إليه، فيجعله إلهاً يعمل على استرضائه بتقديم الضحايا والقرابين (. . .) فالنار والرياح والشمس والقمر والنجوم والمياه والبرق والرعد (. . .) كلها آلهة طفق الإنسان ينسج حولها القصص (. . .) ويتناقلها خلفاً عن سلف، جيلاً بعد جيل»[1]. فإنكار الممارسة الدينية والمعرفة العميقة بخصائصها عن حياة الإنسان الأول ظهر كنتيجة حتمية للسياق الثقافي والحضاري المؤطر للمعرفة الغربية وأدواتها التفسيرية للظواهر.

فالأنثروبولوجيا الغربية لا تثبت التدرج في تطور الإنسان، فإذا افترضنا أن وجود الحيوان البشري قد حدث قبل مليون سنة، فإن كل الآثار والمكتشفات تدلل على أنه ظلّ مدة 950 ألف سنة منها حيواناً متوحشاً وهمجياً ثم فجأة بدأت تظهر بوادر الحضارة في قفزات لا يمكن تفسيرها.

«فإذا ما علمنا أن الأطروحات الدينية لا تذهب إلى وجود الإنسان المعلم في أبعد من هذا التاريخ، علمنا أن الأديان تتحدث

---

(1) سليمان مظهر، **قصة الديانات**، ط 2، مكتبة مدبولي، 2002، ص 19.
كنت قد اخترت مبدئياً مفهوم «نشأة الأديان» ومع البحث تبيَّن لي أنه مفهوم غير دقيق في التعبير عن الظاهرة الدينية، فاستبدلته بمفهوم «تواتر الأديان» وبيان ذلك في الصفحات الآتية، إن شاء الله.

عن **الإنسان وأنه خلق غير البشر الذي يتحدثون عنه**»[1]. فالإنسان (الأنثروبولوجي) الأول كائن همجي وحشي عاش بلا عقيدة ولا تصور - ولو كان بسيطاً - عن خالقه وخالق هذا الكون وما فيه مما حوله، خلق وهو خالٍ من العقيدة وتُرِكَ للظروف المحيطة به لتشكل له عقيدته عبر تفاعله مع سلسلة الأحداث الطبيعية التي تجري أمامه، فالرعد والمطر والبرق والأعاصير والزلازل والبراكين والشمس والقمر وحركتهما الظاهرية من الشروق إلى الغروب، وما ينتج عنهما من اختفاء جزئي أو كلي، كل تلك الظواهر ألهمته العاطفة الدينية! فهو نتيجة صعقة عدم استيعابه ما يجري، يقول إيريك فروم: «لقد كان الإنسان في محاولاته المبكرة للبقاء معوقاً بتصور فهمه لقوى الطبيعة وبعجزه النسبي عن استخدامها على حدّ سواء، فكان أن صاغ نظريات عن الطبيعة واصطنع شعائر معينة للتغلب عليها حتى أصبحت جزءاً من دينه. وأنا أطلق على هذا الجانب من الدين اسم **الجانب العلمي-السحري** لأنه اقتسم مع العلم وظيفة فهم الطبيعة من أجل تطوير التقنيات لتطويعها تطويعاً ناجحاً»[2].

والواقع أن مثل هذه الأطروحات باتت مسلّمات معرفية في حقول الدراسات الغربية للأديان والإنسان، وهي بذلك تعبّر كما أسلفت الذكر عن خلل في المنهج وضبابيته في التصور.

إذ تنطلق من تحيزات دوغمائية لمرجعيتها الثقافية والحضارية الغربية، المناهضة للأديان والمستبعدة لتصوراتها، فهي بذلك تحكم

---

(1) جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، **التوحيد: عقيدة الأمة منذ آدم**، ط 1، 2005، ص 11.

(2) إيريك فروم، **الدين والتحليل النفسي**، سبق ذكره، ص 95.

على الماضي بواقع الحاضر وهذا خلل منهجي يشوه علمية هذه النظريات.

تُعدّ الأديان بنصوصها المقدسة الموروثة وثائق **غاية في الأهمية في مقاربة الظواهر القديمة**، وبالأخص الظاهرة الدينية في ارتباطها بالإنسان، فهي شاهدة على أحواله الأولى ومسجلة لخصائصه وتحركاته مذ ظهوره على البرية، وتغييبها يعدّ تغيباً غير علمياً سيكون له لا محالة أثر بليغ في توجيه تصوراتنا للظاهرة المدروسة.

وما تتسم به المقاربات الغربية للظاهرة الدينية أيضاً السطحية المنهجية، فهي تعتبر الدين حدثاً تاريخياً تمرُّ فيه الإنسانية، يجب التعامل معه من منطلق التعامل مع سائر الأحداث التاريخية الأخرى، فهو **حدث إنساني**، ونسق لتنظيم الحياة، أنتجه المجتمع لتوحيد المؤمنين به بشكل خاص - على حدّ تعبير ماكس فيبر - فالعقيدة الدينية لا تقدر أن تكون علماً كسائر العلوم والصناعات التي ينتج الإنسان خدمة لمآربه وتغيير للعالم حوله[1]، فهذا النموذج التفكيري الغربي للظاهرة الدينية في عادتها بالإنسان مثال على واحديتها المادية التي تفترض أن هذا كائن المستخلف (كياناً مادياً بسيطاً قابلاً للتفسير في كلية من خلال قوانين الطبيعة العامة الصارمة التي تسري على كل الكائنات والمخلوقات في كل زمان ومكان (. . .) ليس له

---

(1) يقول العقاد: «ترقّى الإنسان في العقائد كما ترقّى في العلوم والصناعات، فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى وكذلك كانت علميته وصناعاته. فليست أوائل العلم والصناعة بأرقى من أوائل الديانات والعبادات. . .». **الله: كتاب في نشأة العقيد الإلهية**، منشورات المكتبة العصرية، د.ت، ص 6.

استقلال عن القوانين الطبيعية وعن الواحدية المادية التي تسود العالم)[1]، فالظاهرة الدينية في جانب منها هي ظاهرة إنسانية والتاريخ الديني أيضاً تاريخ إنساني في جانب منه، وإنسانيته تعطيه النمط الإنساني السيكولوجي المعقد، فلا يصح بذلك تفسير ظواهره ببيان حسابي رياضي قار وصارم، كما أنه ليس من العلمية في شيء التغافل عن الجوانب المتعالية الأخرى التي تفرض نفسها في الظواهر الدينية وفي توجيه التاريخ الإنساني بحسب إرادتها.

تحدّث رواد وفلاسفة الدراسات الدينية من الغربيين الماديين عن ما عرف بـ«**نشأة الدين/ الأديان**» وهنا أجد نفسي مضطراً لأقف ولو قليلاً مع هذا المفهوم.

فنشأة الدين توحي بأن الدين وجد بعد أن وجد الإنسان، وبمعنى آخر اعتبار الإنسان سابق في الوجود على المعتقد الديني، لأن نشأة الدين بهذا المعنى تعطي انطباعاً بأن الدين لم يكن ثم كان ووجد، وكما سيأتي بيانه بتفصيل، إن شاء الله تعالى، فإن المعتقد الديني كان قبل الوجود الإنساني وإبان وجوده وبعد وجوده أيضاً لم ينفك عنه قط، لذلك فإني **أتحفظ على استعمال هذا المفهوم** وأدعوا إلى استبداله بمفهوم آخر أكثر شمولية للظاهرة الدينية وخالٍ من التحيزات الغربية ومن خلفياتها المادية الواحدية، فاقترح استعمال مفهوم «**تواتر الأديان**»، فهو من جهة خالٍ من التدخل الإنساني في خلق الدين، ومن جهة أخرى يعبّر عن التعاقبية الزمنية

---

(1) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، ج 1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1996، ص 47-48.

بين الأديان سواء في الوجود أو العدم[1].

ج- المقاربة الدينية للدين: مقاربة منهجية وإبستيمولوجية

تُجمع الأديان السماوية، بل حتى الوضعية منها، على التوازي الوجودي بين الظاهرة الدينية والظاهرة الإنسانية، فمنذ أن خلق الله **آدم وحواء**، بحسب ما تقصه علينا الكتب المقدسة (التوراة - الإنجيل - القرآن الكريم - الفيدا - مصحف رش. . .)، ألزمهم بالدين والمنهج الذي يسيران عليه وفقاً للإرادة المتعالية لخالق الإنسان وواهب الحياة.

الإنسان الخليفة. . . المشروع الرباني

إن الجهل بالحقائق المتعلقة بخلق الإنسان الأول جعل الباب مفتوحاً على مصراعيه للباحثين للإدلاء بدلوهم وطرح نظرياتهم التي تفسر كيفية ظهور هذا الكائن العاقل وكيفية تطوره إلى ما هو عليه الآن، فمن جهة لم يفرّق الباحثون الماديون بين مرحلة البشرية التي عاشها هذا الكائن والمرحلة الإنسانية التي أعقبتها، ولم ينظروا إلى هذه النقلة النوعية إلا في سياق ما تطرحه نظرية التطور (النشوء والارتقاء)، ومن جهة أخرى تؤكد الأديان أن خلق الإنسان ثم نفخ الروح في قالبه الطيني المعدّ مسبقاً لهذا الغرض، حيث لم يسبق لهذا الكائن وجود (بيولوجي-فيزيولوجي) حي.

---

(1) والمقصود بالأديان الأنبياء المتعاقبين على الأمم بمختلف شرائعهم التي جاءوا بها من عند الله سبحانه وتعالى، وإلا فهم سواء في أصل الدين وكليات المعتقد.

بينما يقرر القرآن الكريم (الكتاب المقدّس عندنا معشر المسلمين)، وكذلك الكتب الدينية المقدسة عند غير المسلمين[1]، حقيقة أن المشروع الإنساني على الأرض بدأ بقرار رباني، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ (البقرة، الآية: 30).

وقد اختلف المفسرون في تأويل معنى كلمة «**خليفة**» الواردة في الآية أعلاه إلى أربعة أوجه ذكرها الشيخ محمد الأمين الشنقيطي في تفسيره **أضواء البيان**[2]، يقول

ابن تيمية: «والمراد **بالخليفة** أنه خلق من كان قبله من الخلق والخلق والخلف فيه مناسبة، كما كان أبو بكر الصديق خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنه خليفة على أمته بعد موته...»[3].

والخلافة في القرآن الكريم رديفة معانٍ كبرى أرادها الله من هذا الإنسان المستخلف من العدل وإقامة الحقّ في الأرض وإصلاح الكون وعمارة الدنيا كما قال تعالى: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِي ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُوا۟ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ (ص، الآية: 26)، وأساس هذا الاستخلاف إقامة العبادة لله عزّ وجلّ كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ * مَآ أُرِيدُ

---

(1) انظر: سفر التكوين، الإصحاح 3، فقرة: 20-21-22. ومصحف رش للديانة الإيزيدية، ص 7-8.

(2) محمد الأمين الشنقيطي، **أضواء البيان في إيضاح القرآن الكريم بالقرآن الكريم**، ج 1، ط 2، دار الكتب العلمية، 2006، ص 20.

(3) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 2، ص 552.

مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ * إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ (الذاريات، الآية: 56-58).

ما يعني أن البشر يمارسون سلوكاً وظيفياً هو: العمل العبادي وفقاً للمبادئ التي رسمتها السماء في هذا الصدد، أي: أن هناك (علاقة وظيفية) بين الإنسان والسماء، وهذه العلاقة هي التي تحدد سلوكه في شتى المستويات... وفي ضوء هذه الحقيقة يتعين على الإنسان أن يمارس فعلاً داخلياً هو القيمة العبادية[1]. فالعلاقة بين الإنسان الأول (آدم وحواء) مع القوى المتعالية الخالقة (الله جلّ في علاه) لم تزل على تواصل مستمر، لم تنقطع البتة، فبعد أن خلق الله آدم وحواء أسكنهما الجنة، وقال: ﴿وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة، الآية: 35)، وقال عزّ من قائل: ﴿فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ ۚ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ (طه، الآية: 121)، وقال أيضاً: ﴿وَقُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۖ وَلَكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ (البقرة، الآية: 36).

ثم تاب آدم ورجع إلى ربه إذ «يلي الحبيب بالذنب فاعترف وتاب وندم، وتضرع واستكان وفزع إلى مفزع الخليفة وهو التوحيد والاستغفار، فأزيل عنه العتب وغفر له الذنب...»[2]. قال تعالى:

---

(1) محمود البستاني، **الإسلام وعلم الاجتماع**، ط 1، مجمع البحوث الإسلامية، 1994، ص 55.

(2) ابن قيم الجوزية، **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، تحقيق وتعليق: محمد عفيفي، ج 2، ط 1، المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة الخاني، الرياض، 1407هـ/1997م، ص 203.

﴿فَتَلَقَّىٰٓ ءَادَمُ مِن رَّبِّهِۦ كَلِمَٰتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾ (البقرة، الآية: 37). وقال آدم وحواء معبّرين عن اعتقادهما ومظهرين كنه وجدانهما بقولهما: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (الأعراف، الآية: 23).

وهكذا يؤكد لنا القرآن الكريم استمرارية اتصال الإنسان الأول بالسماء وعناية الله له في ضعفه وقلة حيلته: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْقَدِيرُ﴾ (الروم، الآية: 54)، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء، الآية: 28). **فالضعف الإنساني بحسب التصور القرآني هو الأساس في إضفاء المشروعية على هذا الاتصال ووسيلة الدين ورابطة التديّن**، وهكذا بدأت حياة الإنسان على هذه الأرض بالتوحيد لله الواحد الأحد... بدأت بالأمة الفرد (آدم) واستمرت وهي في طور انطلاقتها مدة مديدة من الزمن يرث الأبناء عن الآباء والأحفاد عن الأجداد عقيدة التوحيد حتى تطورت لتصبح الأمة الناس بعد أن بدأت معالمها في بُعدها الاجتماعي والجغرافي[1].

الإنسان الأول وعقيدة التوحيد

• تؤكد الأديان بعامة والإسلام بخاصة حيازة الإنسان الأول (آدم وحواء) للمعتقد الديني في تجلياته التوحيدية الأكثر نقاء والأعظم صفاء، رافضة بذلك نظريات التطور الاعتقادي التي تنظّر

---

(1) جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، **التوحيد عقيدة الأمة منذ آدم**، سبق ذكره، ص 26.

لها النظريات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الغربية، يقول عباس محمود العقّاد: «ترقّى الإنسان في العقائد كما ترقّى في العلوم والصناعات فكانت عقائده الأولى مساوية لحياته الأولى، وكذلك كانت علومه وصناعاته، فليست أوائل العلم والصناعة تأتي من أوائل الديانات والعبادات، وليست عناصر الحقيقة في واحدة منها بأوفر من عناصر الحقيقة في الأخرى»[1]. ويقول أيضاً: «يعرف علماء المقابلة بين الأديان ثلاثة أطوار عامة مرت بها الأمم البدائية في اعتقادها بالآلهة والأرباب، وهي: التعدد ودور التمييز والترجيح ودور الوحدانية. . . »[2].

وتفترض وجهة النظر هذه أن الأمة لا تصل إلى هذه الوحدانية الناقصة إلا بعد أطوار من الحضارة تشيع فيها المعرفة، ويتعذر فيها على العقل قبول الخرافات التي كانت شائعة في عقول البدائيين وقبائل الجاهلية.

فتصف الله بما هو أقرب إلى الكمال والقداسة من صفات الآلهة المتعددة في أطوارها السابقة، وتقترن العبادة بالتفكير في أسرار الكون وعلاقتها بإرادة الله وحكمته العالية.

العقيدة في نظر أصحاب هذه الأطروحة من الغربيين والشرقيين هي **إنتاج بشري وليست وحياً سماوياً**، تطورت من الوثنية إلى الوحدانية في إطار **عملية ثورية** - كما أسماها يان أسمان (Jan Assmann) - تزعمها موسى بن عمران عليه السلام الإسرائيلي

---

(1) عباس محمود العقاد، **الله**، سبق ذكره، ص 6.

(2) المرجع نفسه، ص 13.

المصري منقلباً على الديانة المصرية السائدة في زمانه، يقول أسمان عن هذا الحدث التحولي: «الحادث هو التحول من الأديان المتعددة الآلهة أو «**الإشراك**» إلى الأديان **التوحيدية** أو بالأحرى من الأديان التراثية إلى الأديان **الكتابية**، ومن الأديان الأولية إلى الأديان **الثانوية** التي لم تنشأ بديهياً في عملية تطورية تدريجية، وإنما ابتعدت عن الأديان الأولية بالدرجة الأولى بواسطة عملية ثورية»(1).

ويبيّن الدكتور أسمان هذه الطفرة العقائدية للدين أنها نقطة تحول أسماها بـ«التمييز الموسوي»، فهو ليس فقط تمييز «**دين الإله الواحد وتعدد الآلهة بالدرجة الأولى وإنما كتمييز بين الحقّ والباطل في الدين، بين الإله الحقيقي والآلهة الزائفين بين المذهب الحقيقي والمذهب الباطل بين العلم والريبة وأخيراً بين العقيدة وعدم وجودها**»(2).

ذهب بعض الباحثين الغربيين في تحليله لظاهرة التديّن إلى أبعد من ذلك، حين تخيل أن الإنسان تعلّم تدبير أمور حياته من الحيوان!!! وأن نشوء الشعور الديني يرجع الفضل فيه إلى ذلك الشعور الغريزي بالخوف والفزع عند الحيوان من كل ما هو مجهول فكان سبباً دفع الإنسان إلى احترام القرارت التي تؤثر في حياته دون أن يعرف كنهها! ومن هذا الشعور نشأت الديانة التي لم تكن إلا الاعتقاد المسيطر على ذهن الإنسان من أن هناك قوى تحيط بالإنسان وتؤثر فيه! والأغرب من ذلك أن يرجع الفضل في تعليم هذا الإنسان

---

(1) يان أسمان، **التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية**، ترجمة: حسام حيدري، ط 1، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، 2006، ص 7.

(2) المرجع نفسه، ص 9.

المكرم إلى الحيوان حتى على مستوى غرائزه[1].

كما ظهرت نظريات أخرى ترجع نشوء التوحيد إلى العقدة الجنسية الأولى أو الجريمة الأولى في التاريخ البشري، جريمة قتل الأب البدائي على يد أبنائه الطامعين في نسائه، كما أصّل لها فرويد (Freud) في كتابه **موسى والتوحيد** وغيرها من النظريات، وهي وإن أثرت حقل الدراسات الدينية بمختلف أدواتها ومناهجها، فإنها مع ذلك تتحد في افتراض انتقال الإنسان من اللادين إلى التعدد الإلهي ثم إلى الوحدانية، مجمعة على عدم إعطاء دليل مقنع لعلة هذا التحول وأسبابه، مع تبنيها لنزعات تفسيرية مدرسية تتسم بالضعف المذهبي في نشوء الظواهر وإنكار الخوارق. وإننا في محاكمتنا لهذه النظريات نؤكد على ضرورة عدم إغفال النظرية الدينية التي تقدّمها لنا الكتب المقدسة، خصوصاً القرآن الكريم، وعياً منا بأنها **نظرية ذات مقدرة تفسيرية عالية**، مع اعترافها **بقيمة الإنسان ومراعاتها لطبيعته المعقدة وحاجياته ذات البُعد الروحي**.

ينصّ القرآن الكريم، وكما أشرت في النقطة السابقة، على أن التوحيد كان واستقر مع آدم (**الإنسان الأول بحسب الأديان**) حتى قبل أن يوجد في وجوده المادي، وليس هو وحده فقط بل ذريته معه كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ

(1) أدولف إرمان، **ديانة مصر القديمة**، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر ومحمد أنور شكري، ط 1، مكتبة مدبولي، 1995، ص 19. انظر: سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة: جورج طرابيشي، ط 4، دار الطليعة للطباعة والنشر، شباط/ فبراير 1986، ص 182.

﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف، الآية: 172). يقول ابن القيم: «**فليس أحد إلا وهو يقرّ بأن له صانعاً مدبّراً وإن سمّي بغير اسمه، قال تعالى:** ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فكل مولود يولد على ذلك الإقرار الأول»[1]. وفي سورة البقرة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (الآية: 213).

فقوله: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾، أي «**هو الحقّ وهو دين الإسلام** فاختلفوا كما ذكر ذلك في سورة يونس، هذا قول الجمهور وهو الصواب»[2]. وآية سورة يونس هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (يونس، الآية: 19).

قال ابن عباس: «كان الناس أمة واحدة: **كانوا على الإسلام كلهم**»[3]. وقد بيّنت لنا روايات علماء المسلمين تفاصيل اختلاف

---

(1) ابن قيم الجوزية، **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، تحقيق/ خالد عبد اللطيف السبع العلمي، ط 1، دار الكتاب العربي، 2005، ص 283.

(2) تقي الدين ابن تيمية، **الرسالة الصفدية**، ج 2، ط 1، دار الكتب العلمية، 2000، ص: 307. انظر: ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ج 2، سبق ذكره، ص 204.

(3) انظر: المرجع نفسه، ج 2، ص 205.

الإنسان الأول عن دين التوحيد الذي انزل مع آبائه (آدم وحواء)، ففي **صحيح** البخاري: باب (**ودّاً ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسراً**)[1]، عن ابن عباس إنها «. . . أسماء رجال صالحين من قوم نوح، فلمّا هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا مجالسهم أنصاباً وسمّوها بأسمائهم، ففعلوا فلم تعبد حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عُبِدت».

والروايات المفسرة للاختلاف الوارد في الآية الكريمة عن التوحيد والحياد عنه كثيرة، وقد ذكر طائفة مهمة من أخبارها أبو المنذر هشام بن السائب الكلبي في كتاب **الأصنام**[2] (ت 204هـ)، والمستخلص منها أن التبديل والتغير لا شكَّ قد طال عقائد الناس لكن لم يكن ليطال **شيئاً معدوماً بل طال اعتقاداً أولياً راسخاً وهو التوحيد**. أما ما ذكره الدكتور يان أسمان وسيغموند فرويد وغيرهما من كون التوحيد جاء مع موسى عليه السلام فهو قول ترفضه الأديان كما يرفضه التاريخ نفسه، فقد أعلن **أخناتون/ أمنحوتب الرابع**، فرعون مصر، التوحيد وهدم الآلهة[3]، كما أثبتت الدراسات الأثرية

---

(1) ج 6، ص 160، باب في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾.

(2) طبعته دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1995 بتحقيق الأستاذ أحمد زكي باشا.

(3) انظر: بكري عبد الحميد، **اخناتون فرعون التوحيد**، دار الهلال، سلسلة تاريخ مصر، ص 14، وياروسلاف تشرني، **الديانة المصرية القديمة**، ترجمة: دز أحمد قدري، مراجعة: د. محمود ماهر طه، ط 1، دار الشروق، 1316هـ/ 1996م، ص 79.

لبعض نصوص القبائل العربية البائدة تُبلّوِر فكرة الإله الواحد الحقّ القاهر والمسيطر[1].

قد سجل القرآن الكريم بعضاً من ذلك عندما حكى تبرير المشركين العرب لعباده آلهتهم قولهم: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ﴾ (الزمر، الآية: 3).

كما ورد في بعض النصوص المصرية القديمة تعظيم **آلهة متعددة**، حيث نلاحظ أن كل نصّ قد أضفى على إلهه هالة من القدسية اللامتناهية والتعظيم الأبدي والأزلي في أبهى صوره كما ورد في ترنيمة مرفوعة إلى ربّ النيل (حابي): «الجلال لك يا حابي لقد قدمت هذه البلاد، وجئت في سلام كي تهب مصر الحياة، يا أيها الخفي أنت هادينا في الظلام، أنشئت أن تهدينا قبة نسقي الحقول التي خلقها (رع) وتحيى جميع الحيوانات. ولا يصور ولا يرى في صور من حدثه عليها تيجان وحدة الشمال والجنوب يزينها شعارات الثعابين (يواريوس) لا قرابين تقرب له، ولا أعمال تزدري إليه، لا يطلع في مكانه الخفي، ومكان سكناه غير معروف، لا تجده في الحرة المنقوش إذ لا سكن يمكن أن يحتويه وأنت لا تستطيع أن تتصور هيئته في قلبك»[2].

---

(1) انظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب**، سبق ذكره، ص 6-8.
وكتاب عماد الصباغ، **الأحناف: دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1998، ص 68.

(2) واليس بدج، **الديانة الفرعونية**، ترجمة: نهاد خياطة، ط 2، دار علاء =

وهذه الصفات المضفاة على الإله حابي لا يمكن إلا أن تعبّر عن أصل توحيدي واضح ومعرفتنا أن «**الأولين حين عبّروا ورمزوا وكتبوا عن عقيدتهم، نقلوا ذلك بحسب مستواهم المعرفي** وبلغتهم البسيطة المتاحة (. . .) فهم كتبوها بلهجاتهم التي يفهمونها والتي يتخاطبون بها، فإنهم حين يصفون الإله بـ(كثيرة عيونه وكثيرة آذانه) إنما يقصدون بذلك وصفه بالبصير السميع، فالمشكلة إذن في فهمنا نحن»[1].

وكذلك أقول بالنسبة إلى الديانات ذات المبدأ التعددي في الآلهة، ففهمنا لهذه الديانات التي توصم بالوثنية جعلنا نقع في مخالفات أبعدتنا عن فهمها واستيعابها على حقيقتها.

فالآلهة المتعددة في الديانة الواحدة مثلاً ما هي إلا تجليات أو صفات الإله الواحد الأكبر، كما هو الحال بالنسبة إلى الديانة الهندوسية مثلاً، فهي على غير المتعارف عليه ديانة توحيدية سيء فهم تعاليمها خصوصاً من لدن الغربيين الذين تلقينا عنهم تعاليم هذه الديانة.

يقول الراما كريشنا[2]: «إن الله واحد في جميع الديانات

= الدين، 1993، ص 29. انظر على سبيل المثال: **كتاب الموتى الفرعوني**، (ترنيمة إلى «رع» عندما يشرق)، ص 7-9.

(1) **التوحيد دين الأمة منذ آدم**، سبق ذكره، ص 72-73.

(2) الراما كريشنا: «أحد كبار علماء الهندوسية الذين ظهروا في الهند، وراما تعني بالسنسكريتية «الاتحاد والحلول» وكريشنا إله من آله الهندوسية، ولد الراما كريشنا في 8 آذار/ مارس 1836م، في كامارابوكور، إحدى قرى البنغال الهندية، وتلقّى علومه الابتدائية في مدرستها واسمه الحقيقي غاداهار وتعني «حامل الصولجان»، وهو ينتمي إلى إحدى العائلات الراقية في =

والمدارس، ولكن أسماءه فقط تختلف. فالماء نفسه في أي مكان من العالم تطلق عليه أسماء مختلفة باختلاف الشعوب، ففي اللغة البنغالية يسمونه «**جال (Jal)**» وفي اللغة الهندية اسمه «**باني (Pani)**» (. . .) إن عدم تمكن البشر من فهم لغات بعضهم البعض يجعل عملية التفاهم بينهم أمراً في غاية النقدية والصعوبة»[1].

ويؤكد على أن «الأديان جميعها طرق ووسائل للوصول إلى الله ولكن الأديان ليست هي الله»[2].

وفي سؤال سُئِلَ الراما كريشنا: «إذا كان الله كما تقول هو وحده المهيمن على جميع الأديان الأرضية، فلماذا يبدو مختلفاً بالنسبة إلى كل دين؟».

فأجاب: «**إنه الله فعلاً هو أحد**، ولكنه متعدد الوجوه، خذوا مثلاً ربّ عائلة، فهو بالنسبة إلى الابن أباً وبالنسبة إلى الزوجة زوجاً وبالنسبة إلى الشقيق. . . إلخ (. . .) كذلك فإن الله يسمّى ويوصف بأسماء وصفات عدة تبعاً للنظر والخاصة التي ينظر إليه بها كل إنسان

= الهند، تدرج في السلك الكهنوتي إلى أن وصل إلى درجة (غورو Guru) وتعني (معلم كبير)، بنت له سيدة هندوسية ثرية معبداً كبيراً على نهر الغانج المقدّس وأسندت إليه مهام كهانته وإدارته واستمر يؤدي مهامه المقدسة في تعليم الناس تعاليم الهندوسية إلى أن توفي عام 1886م حيث صارت تعاليمه أساساً لفهم الديانة الهندوسية في نصوصها الفيدية، وقد نال بذلك شهرة عالمية ومرجعية كبرى في الفكر الفيدي». انظر: مقدمة كتاب مصطفى الزين، **الحقائق الروحية: مختارات من راما كريشنا**، ط 1، بيسان للنشر والتوزيع، 2001، ص 10.

(1) المرجع نفسه، ص 68.
(2) المرجع نفسه، ص 68.

من خلال دينه»[1].

فالمنهج في فهم النصوص الهندوسية مثلاً، يجب أن ينطلق من تصورات أصحابها وادعاءاتهم في إجراء الكلام وتصور المعاني، وبالتالي يحسن بنا القول في فهم بعض النصوص الإشكالية في قضية الوحدانية كما يصورها العهد القديم في قوله: (**الله قائم في مجمع الألوهية في وسط الآلهة** يقضي) (مزمور: 1: 82)، وفي (المزمور: 1: 188) (أحمدك من كل قلبي **قدام الآلهة** أرنم لك)[2]. فهذه العينات المثالية تدلّ ضمنياً على اعتراف كمين بهذه الآلهة على العكس من المشهور والمصرّح به في نصوص أخرى من التوراة نفسها في الدعوة إلى الوحدانية وتحريم عبادة الآلهة، وهي التي حدت بكثير من الطوائف اليهودية إلى الدعوة (بفخر أنهم الذين ابتدعوا فكرة **التوحيد، أي الإله الواحد**، لكن طريقتهم في تثبيت واستكمال هذه الفكرة في التوراة لم تكن بالطريقة المستحسنة أو المستحبة، **فكتبهم لا تسير إلى الإله الواحد إلا من خلال سيطرته على الآلهة الأخرى وتحطيمه لها**)[3]، فهو اعتراف ضمني بالآلهة، كما نجد نماذج إشكالية أخرى مثل سابقتها في العهد الجديد أيضاً، ففي سفر أعمال الرسل نقرأ: (فالجموع لما رأوا ما فعل بولس،

---

(1) مصطفى الزين، **الحقائق الروحية: مختارات من راما كريشنا**، سبق ذكره، ص 73.

(2) انظر المواقع الآتية من **العهد القديم**: سفر دانيال (5/ 11)، سفر حزقيال (28/ 2)، سفر المزامير (50/ 1) و(95/ 3).

(3) لاهوتي مسيحي أمريكي، **التوراة تاريخها وغاياتها**، ترجمة: سهيل الديب، دار النفائس، ص 23.

رمقوا أصواتهم بلغة ليكاونه قائلين إن **الآلهة** تشبهوا بالناس ونزلوا إلينا. فكانوا يدعون برنابا **زفس** وبولس **هومس** كان هو المتقدم في الكلام...) (11: 14-12). **فالألوهية في هذه الآيات يجب أن تفهم في سياق اللغات السامية**[1]، فالآلهة كما تقال للقوى العلوية المتعالية، فإنها تطلق أيضاً على الناس **الخارقين أو المتنفّذين أولي السلطة والبأس**، كذلك الشأن بالنسبة إلى مفهوم «**الأرباب**»، إذ كان القدماء يعظمون الملوك وأصحاب الخوارق باعتبارهم **أبناء لله الواحد**، فسُموا آلهة من أجل ذلك، كما سمّى الإسرائيليون المسيح رباً لأنه ابن الله في تصورهم لا أنه يعبد من دون الله الذي جاد به. والقرآن الكريم نفسه جعل من طاعة الإنسان للإنسان طاعة عمياء دون تبصر نوع من «**الربوبية**»، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 64)، وقال: ﴿وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 80)، وقال: ﴿ٱتَّخَذُوٓا۟ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓا۟ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (التوبة، الآية: 31). لذلك، أتباع الأديان الوثنية في إشراكهم بالله قاموا بتحويل صفات التجلي الإلهي إلى آلهة اتخذت مع الله حيث وقع الاختلاف والخروج عن المنهج، وعلى هذا تحمل كل الآيات القرآنية الواردة في إنكار الشرك واتخاذ آلهة وإضفاء وصفات الفاعلية عليها، والتي لا يمكن أن تكون إلا للإله

---

(1) انظر: **التوحيد دين الأمة**، سبق ذكره، ص 26.

الواحد بعد أن **كانت في تصور النصوص المقدسة عبارة عن صفات لهذا الإله لا غير.**

وهذا رأي حاولت من خلاله توحيد الرؤى المختلفة في التصور الديني القديم للظاهرة التوحيدية وبقاياها في النصوص الدينية المختلفة التي بين أيدينا.

فلم يبقَ لي أمام كل هذا النقد والتحليل والبيان إلا التأكيد على أن التوحيد لم ينقطع تماماً عن الإنسان منذ ظهوره الأول على هذه البرية، وإن شابه ما شابه من الانحراف، لكن أصول التوحيد بادية فيه لكنها مغيبة بالتحريف، فكان دور رسل السماء إعادة هذا التوحيد إلى أصوله الأولى ومنابعه الصافية: ﴿وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾ (فاطر، الآية: 24). ولتختم الرسالات برسالة سيد خلق محمد بن عبد الله النبي العربي كدليل ومرجع أسمى لذلك التوحيد الأزلي الأبدي في ارتباطه بالله الخالق اللامتناهي في أبهى صوره وأسمى تجلياته.

يقول مارسيا إلياد: «**من وجهة المورفولوجيا الدينية فإن رسالة محمد كما صيغت في القرآن، تمثل الأكثر نقاء للتوحيد المطلق، فالله هو الإله الوحيد وإنه تام الحرية المطلقة كلي العلم، وكلي القدرة (. . .) وبعبارة أخرى إنه الله لا يحكم الإيقاعات الكونية فقط وإنما أيضاً أعمال البشر. . .**»[1].

(1) مارسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج 3، ط 1، دار دمشق، 1986-1987، ص 88.

الفصل الأول

نحو تأصيل مبدئي لمفهوم المشترك الإنساني

﴿وَلَا تَسْتَوِي ٱلْحَسَنَةُ وَلَا ٱلسَّيِّئَةُ ٱدْفَعْ بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا ٱلَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُۥ عَدَٰوَةٌ كَأَنَّهُۥ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ٱلَّذِينَ صَبَرُوا۟ وَمَا يُلَقَّىٰهَآ إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ * وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ نَزْغٌ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾.

القرآن الكريم (سورة فصّلت، الآية: 34-36)

«وَسَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: تُحِبُّ قَرِيبَكَ وَتُبْغِضُ عَدُوَّكَ. أَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: **أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ**، وَبَارِكُوا **لاَعِنِيكُمْ، وَأَحْسِنُوا مُعَامَلَةَ الَّذِينَ يُبْغِضُونَكُمْ، وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ** وَيَضْطَهِدُونَكُمْ، فَتَكُونُوا أَبْنَاءَ أَبِيكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ: فَإِنَّهُ يُشْرِقُ بِشَمْسِهِ عَلَى الأَشْرَارِ والصَّالِحِينَ، وَيُمْطِرُ عَلَى الأَبْرَارِ وَغَيْرِ الأَبْرَارِ. فَإِنْ أَحْبَبْتُمُ الَّذِينَ يُحِبُّونَكُمْ، فَأَيَّةُ مُكَافَأَةٍ لَكُمْ؟ أَمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ حَتَّى جُبَاةُ الضَّرَائِبِ؟ وَإِنْ رَحَّبْتُمْ بِإِخْوَانِكُمْ فَقَطْ، فَأَيَّ شَيْءٍ فَائِقٍ لِلْعَادَةِ تَفْعَلُونَ؟ أَمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ حَتَّى الْوَثَنِيُّونَ؟ فَكُونُوا كَامِلِينَ، كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ السَّمَاوِيَّ هُوَ كَامِلٌ».

إنجيل متّى (43: 5-48)

المبحث الأول:
الإسلام دين جميع الأنبياء والرسل

خلق الله الخلق وفطرهم على محبته وعبادته والديانة إليه سبحانه، ثم أنزل رسله من لدن آدم عليه السلام (أبو البشر) تذكّر ذريته بأصل الدين (التوحيد) وتدعوهم إلى الرجوع إلى الله والإنابة إليه، وذلك كما قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء، الآية: 165). فكان هذا التذكير من تجليات رحمته سبحانه بالعباد وأعذاره إليهم، فهو سبحانه لم يدع أمة إلا بعث فيها رسولاً بالحقّ والدين والإسلام، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (النحل، الآية: 36)، ﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۖ وَلَا تُسْـَٔلُ عَنْ أَصْحَٰبِ ٱلْجَحِيمِ﴾ (البقرة، الآية: 119).

المطلب الأول: الإسلام العام

والمقصود بالإسلام العام «الدين الذي هو عبادة الله وحده ولا شريك له، وطاعته وطاعة رسوله الذي لا يقبل الله ديناً غيره، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ (آل عمران، الآية: 19)، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى

ٱلْأَخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران، الآية: 85)»[1]. وقال تعالى: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 83). وقال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى ٱلْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ ٱللَّهُ يَجْتَبِىٓ إِلَيْهِ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِىٓ إِلَيْهِ مَن يُنِيبُ﴾ (الشورى، الآية: 13). والمبدأ التوحيدي الذي اتفق عليه جميع الأنبياء والمرسلين، كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء، الآية: 25)، وقال: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ فَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ﴾ (النحل، الآية: 36). ويتناول الإسلام العام «كل شريعة بعث الله بها نبياً، فإنه يتناول إسلام كل أمة متّبعة لنبي من الأنبياء ورأس الإسلام مطلقاً شهادة أن لا إله إلا الله وبما بعث جميع الرسل»[2].

فالكتب السماوية المتوارثة عن الأنبياء، عليهم السلام، ناطقة إن الله لا يقبل من أحد ديناً سوى الحنيفية، وهي الإسلام العام؛ عبادة الله وحده لا شريك له والإيمان بكتبه ورسله واليوم الآخر، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَٱلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ

---

(1) ابن تيمية، **قاعدة في المحبة**، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، ط 1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1999، ص 39.

(2) ابن تيمية، **الرسالة التدمرية**، تحقيق: سعيد اللحام، ط 1، دار الفكر اللبناني، 1993، ص 55.

مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة، الآية: 62). وبذلك أخبرنا عن الأنبياء المتقدمين وأممهم، قال نوح: ﴿فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (يونس، الآية: 72)[1]. ومن أساسيات الإسلام العام «اعتقاد توحد الملة والدين في التوحيد والنبوات والمعاد والإيمان الجامع بالله، وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره وما تقتضيه النبوة والرسالة من واجب الدعوة والبلاغ والتبشير والإنذار وإقامة الحجة وإيضاح المحجة وإخراج الناس من الظلمات إلى النور بإصلاح النفوس وتزكيتها وعمارتها بالتوحيد والطاعة، والتطهير من الانحراف بين الناس بما أنزل الله»[2]. «**والتحيز للإسلام العام، كمشترك إنساني، ليس هو بالضرورة تحيز لدين معيّن كالإسلام أو غيره، وإنما هو تحيز للمبدأ الذي يبني رؤيتنا لأنفسنا وللعالم حولنا، فالتوحيد وأصل الدين وهو أعظم العدل وضدّه الشرك وهو أعظم الظلم**»[3].

فالتوحيد ليس مجرد اعتقاد بإله واحد يستحق العبادة الطقسية وانتهى الأمر، فهو منظومة تنظّم حياتنا وتهدينا لأقرب صِراط، تؤطر نوازعنا وتضبط سلوكنا. . . إلخ.

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 1، ص400.

(2) بكر أبو زيد، **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان**، ط 1، دار العاصمة، الرياض، ص 47.

(3) انظر: ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن عمر بن القاسم وابنه محمد، ج 1، ط 1، صورة، 1398هـ، ص 416.

وبصفة عامة، التوحيد أُسّ الحياة الإنسانية، وخلافه هدم لهذه الحياة وتصغير في الرؤية وضرب من ضروب اتّباع الهوى وتحكيم القاصر الفاني بدل القوي الباني سبحانه وتعالى. ففي التوحيد (الإسلام العام) يجد الإنسان الإجابات القطعية على **أسئلته النهائية**، كسؤال الوجود والغاية منه وسؤال المآل والهدف منه وسؤال (أين ومتى ومن وماذا وإلى وكم وعن وهكذا)، أجوبة تشفي غليل العقل الإنساني التواق إلى كشف المجهول والمقبل على امتلاك ناصية المعلوم، وكل خروج عن هذا المنهج هو مصير إلى الحيرة والشك، وفقدان الراحة، والغوص في العدمية، فلا حياة هنيئة ودنيا ماتعة.

وقد حاول الفكر الغربي الاعتماد على العقل في توجيه الحياة خارج الدين فلم يستطع بلورة نظرية شاملة لتسيير الكون والفوز بأسرار الطبيعة والغايات الكبرى وراء خلق الإنسان والطبيعة، ليخلص الإنسان الغربي أخيراً إلى «**استحالة مشروعه المعرفي فانتقل من الاستنارة والتحديث إلى مرارة الحداثة ومنها إلى عبثية ما بعد الحداثة** (الاستنارة المظلمة على حدّ قول أحد مؤرخي الفلسفة)، أي أن تطور الفكر الفلسفي الغربي هو تعبير عن تزايد الإحساس بفشل المشروع الحداثي وعن نهاية وهم التحكم الكامل والسقوط في إعلان **عبثية الكون ونهاية الإنسان**...»[1].

لا بل أعلنوا نهاية التاريخ ونهاية الكون ونهاية العالم، فصارت فلسفة النهايات هي المرجع الأسمى للإنسان الغربي، الشيء الذي أسقطه في نماذج معرفة معادية له وكابتة لكينونته وطبيعته ككائن حي،

(1) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج 1، سبق ذكره، ص 60-61.

لا يستطيع الانفلات منها أو إيجاد بدائل عنها، فالمشروع الغربي، كما يبيّن الدكتور عبد الوهاب المسيري، «مشروع يضمر نزعات عدمية معادية للإنسان نفسه، فهو مشروع يصفي ظاهرة الإنسان كظاهرة متميزة في الكون (حتى تصفى كل **الثنائيات**) وهو ينكر على الإنسان أي خصوصية وينكر أن عقله مبدع وفعال، ومن ثم ينفي مركزيته في الكون (استخلافه في الأرض إن أردنا استخدام المصطلح الإسلامي)، وهو افتراض لا يتناقض فقط واحترامنا لأنفسنا ككائنات حرة مسؤولة وإنما يتنافى مع تجربتنا المتعينة، إذ يصعب علينا أن نصدق أنه لا توجد أي فروق جوهرية بين الإنسان واليرقة (. . .) إن المشروع المعرفي الغربي كافر بالمعنى العميق للكلمة، فهو ليس فقط كافر بالإله وحسب وإنما هو كافر بالإنسان أيضاً، إذ يتعلق موت الإله ثم موت الإنسان ككائن متميز عن الطبيعة، وينزع القداسة عن كل شيء وينكر المعنى. . .»[1].

هذه الاستحالة التي تحدّث عنها المسيري ليست ضرباً من الافتراء على الحضارة الغربية، بل رغم الإنجازات المبهرة التي حققتها على المستوى المادي والتقني، وهي على أهميتها للإنسان، فإنها لم تستطع بلورة منظومة مرجعية نهائية تضمن للإنسان الغربي قاعدة من الاستقرار الأيديولوجي والنفسي يستطيع به مواجهة المستقبل، لأنها قامت من الأساس على قاعدة الحركة أو ما سمّي فيما بعد بالتغيير من أجل التغيير، والتغير في تصوري قد يكون دافعاً نحو التطور الإيجابي ما لم يطل الأسئلة الكبرى والرؤى

(1) عبد الوهاب المسيري، **إشكالية التحيز**، ج 1، سبق ذكره، ص 49-50.

الكوزموبوليتانية للحضارة، أو ما يسمّى بالمبادئ الأساسية، وأياً كان رأينا في النموذج الغربي فقد أنذر الكثير من الفلاسفة والمفكرين الغربيين من انهيار نموذجه على الأصعدة شتى[1]، ما يعرّضه لحالة من فقدان المعنى وبالتالي ضياع النموذج كلية. وهذا لا يهدد الغرب في حدّ ذاته فقط، بل يهدد معه أيضاً كل الكيانات الحضارية التي ارتبطت به ما لم تعِ الخطر مبكراً وتعمل على بدائل خاصة بها تنتجها من تراكماتها الحضارية والتاريخية على مرّ العصور. يقول مؤلفو كتاب **فخ العولمة**: «لقد أثبت نموذج الحضارة الذي ابتكرته أوروبا فيما مضى، ديناميكيته ونجاحه على نحو لا مثيل له بلا مراء. ولكنه، **ومع هذا، لم يعد صالحاً لبناء المستقبل...**»[2]، وعدم الصلاحية قد تكون مبررة جداً إذا نظرنا إلى واقع الحياة الكونية التي تقودها الحضارة الغربية، خصوصاً تلكم التفاوتات الكبيرة والمتزايدة التي أحدثتها قيم العولمة الغربية بين دول الشمال والجنوب من جهة أولى، ومن جهة ثانية: حالات من العنف التي قادتها، ولا تزال، على ما

---

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر الكتب التالية: رتشارد كوك وكريس سميث، **انتحار الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، ط 1، 1430هـ-2009م، العبيكان وكلمة للنشر والتوزيع. باتريك بوكانن، **موت الغرب**، ترجمة: محمد محمود التوبة، مراجعة: محمد بن حامد الأحمري، مكتبة العبيكان، ط 1، 2005. صوفي بيسيس، **الغرب، قصة هيمنة**، ترجمة: نبيلا سعد، طبعة إلكترونية. اسوالد شبنغلر، **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت - على جزئين -.

(2) هانس، بيتر مارتن، هارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 238، الكويت، ص 61.

تسميها بالدول «المارقة» أو «دول الإرهاب»، وهي وإن وحّدها شيء، فقد وحّدها كونها دول غنية بمصادر الطاقة (العراق - ليبيا - أفغانستان. . .)، وهذا ليس صدفة بل هو تخطيط إستراتيجي نحو مراكمة الثروة وسعي نحو بلورة نموذج مليء بالرفاهة على حساب تعاسة الآخرين، «إن 258 ملياردير يمتلكون معاً ثروة تضاهي ما يملكه 2,5 مليار من سكان المعمورة، أي أنها تضاهي مجموع ما يملكه نصف العالم»[1]، والهوة في اتّساع مستمر إلى الآن.

إن نمطاً من مثل هذا النموذج يستجمع الأعداء حوله، ويزيد النقد تجاهه، لأنه قائم على مستويات مركزة من الأنانية، وهذا بطبيعة الحال التاريخي لن يعطيه فرصاً أكبر للديمومة وسط بيئة معادية كونياً، إضافة إلى استحالة قيام نماذج الأخرى ليبقى نموذجاً فريداً تتطلع النماذج الثانوية الأخرى إلى إزالته في أسرع وقت ممكن، والشواهد كثيرة على ذلك لا يتسع المجال للتفصيل فيها. إنها أزمة النموذج التي يجب أن تقنع العالم بالأسوة والحرية والإنسانية والرحمة - كما قال ريتشارد كوك (Richard Coke) - وإن قيم التوحيد أو ما يسمّى بالإسلام العام قد يكون في تصورنا بديلاً لاسترجاع الإنسان واسترجاع العالم بعد فقدانهما بالهيمنة العدمية والبراغماتية لهذا الغرب المستوحش وأنانيته المفرطة وتحيزاته الضارة في تحطيمها للإنسان والقيم، وتدميرها للطبيعة في سبيل مصالحه الخاصة، ودون الأخذ بالاعتبار حاجاته الضرورية

---

(1) هانس، بيتر مارتن، هارالد شومان، **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، سبق ذكره، ص 62.

لنفسه أولاً ثم حاجات الآخرين الذين يشاركونه هذا العالم ويقاسمونه حقّ العيش فيه بأمان وسلام.

ولا يمكن تحقيق هذا البديل في رأينا إلا بتأصيل معرفي لمفهوم الإسلام العام/التوحيد، وإعطائه أبعاده الكونية التي تتجاوز ثنائية الإنسان والطبيعة إلى آفاق أوسع في ربط السماء (الله) بالأرض، والقبب بالشهادة، ومحاولة بلورة هذا التصور في إطار نماذج حية، تكون مثلاً أعلى للآخر كما كانت من قبل، نماذج ذات صبغة واقعية تسعد الإنسان في عاجله وتنجيه في آجله.

وهذا معنى من معاني وحدة الأديان، وهو المشترك الإنساني الحقوقي الذي تدل عليه الفطرة ولا يناقض العقل، فعليه المعوّل كأداة دينية وإبستيمولوجية يمكن أن تفتح لأتباع الأديان المختلفة، سماوية كانت أو وضعية، آفاقاً جذرية للحوار البنّاء ومرتكزاً هاماً لتقريب وجهات النظر والتعاون على تحقيق عالم أفضل.

المطلب الثاني: الإسلام الخاص

المقصود بالإسلام الخاص ما «بعث الله به محمداً المتضمن لشريعة القرآن الكريم ليس عليه إلا أمة محمد، والإسلام اليوم على الإطلاق يتناول هذا». يقول تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ (المائدة، الآية: 48)، قال ابن عباس: «﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، قال: سبيلاً وسنّة». فالسبيل هي الطريق وهي المنهاج والسنّة وهي تفاصيل الطريق وحزوناته، وكيفية المسير فيها وأوقات السير، وعلى هذا فقوله سبيلاً وسنّة، يكون السبيل المنهاج والسنّة المشرّعة، فالمقدم في الآية للمؤخر في التفسير، وفي لفظ

آخر سنّة وسبيلاً، فيكون المقدم للمتقدم والمؤخر للثاني[1].

والشريعة في أصل اللغة، «مشرعة الماء وهي مورد الشاربة. . . والعرب لا تسمية شريعة حتى يكون الماء عدّاً لا انقطاع له، ويكون ظاهراً معيناً»[2]، ثم استعير لكل طريقة موضوعة بوضع إلهي ثابت، واشتق منه الشّرعة في الدين، والشريعة قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية، الآية: 18).

قال الشاعر:

ولما رأت أن الشريعة همها
وأن البياض من فرائصها دامي

والشريعة والشّرعة: ما سنّ الله من الدين وأمر به، كالصوم والصلاة والحج والزكاة وسائر أعمال البر، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الجاثية، الآية: 18)، قال الفراء: على دين وملة ومنهاج[3] ومنه آية المائدة: 48، السالفة الذكر: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾.

قال قتادة: **شرعة ومنهاجاً**: الدين واحد والشريعة مختلفة[4].

والمنهاج هو الطريق السوي الذي يهدي إلى الحقّ ولا يضل

---

(1) ابن قيم الجوزية، **شفاء الغليل في مسائل القدر والحكمة والتعليل**، سبق ذكره، ص 81-82.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 4، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، مادة شرع، ص 252.

(3) ابن القيم، **إغاثة اللهفان**، ج 2، سبق ذكره، ص 85.

(4) المرجع نفسه.

سالكه سُبُل الهدى، لذلك قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِىۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (يوسف، الآية: 108)، على أن شريعة الإسلام بتفاصيلها التعبدية جاءت لخدمة الإنسان ولهدايته إلى سواء الصراط ومؤكدة على ضعف هذا الكائن على هداية نفسه بنفسه، فالهداية من الله وحده، إذ هو أعلم بالإنسان وغرائزه وحاجاته الروحية والمادية ليسعد بالشريعة وليحفل بقانون الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد. وكأساس للعدل الإلهي: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ (ص، الآية: 26)، فمن أجل ذلك خلق ووجد وبذلك كلف، فهل يمتثل؟؟

المبحث الثاني:
أهل الكتاب مقاربات مفاهيمية

من بين المفاهيم التي برزت ببروز الوحي، واستعلاء الإسلام، مفهوم «**أهل الكتاب**» الذي رتب الله عليه في القرآن الكريم والسنّة النبوية أحكاماً جمّة، علمية وعملية، كان لها الأثر البليغ في خلق دينامية جديدة داخل المجتمع الإسلامي، كما كان له أثر ثوري في أنماط إقامة العدل الاجتماعي وتأصيل مبدأ المساواة بين البشر دون النظر إلى الفروق الإثنية أو الدينية أو الخلقية أو المذهبية، **فمن هم أهل الكتاب؟ وما المقصود بهم؟**

المطلب الأول: أهل الكتاب مقاربة لغوية

اعتاد عامة الناس تعريف لفظ أهل بأصحاب الشيء، يعني أهل الكتاب هم أصحاب الكتاب أو المالكون للكتاب، ولكن عملياً هذا التعريف غير صحيح، فالمتمعّن قليلاً في دقة الوصف في الآية التالية من سورة الكهف في قوله تعالى: ﴿فَٱنطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا رَكِبَا فِى ٱلسَّفِينَةِ خَرَقَهَا ۖ قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْـًٔا إِمْرًا﴾ (الكهف، الآية: 71)، يتبيّن له أن المقصود بأهل الشيء هم الذين يلتزمون بالشيء ثم يفارقونه كما يعاودونه وهكذا، فأهل البيت هم سكانه الذين يلتزمون به دائماً، وإذا فارقوه لحاجة أو سفر أو إعراض لا يعودون إلا إليه، وأهل أي قرية يغادرونها لأعمالهم أو زراعتهم، أو في تجارتهم، ثم يعودون ليأووا إليها في نهاية اليوم، أو بعد السفر.

فيتبيّن لنا إذن أن تسمية أصحاب أي دين من الأديان، التي تتخذ من أحد كتبها مصدراً للتعبد يعترف به الإسلام أو بأصله - على أقل تقدير -، بأهل الكتاب، يدل على أنهم لن يفارقوه مفارقة دائمة لا عودة بعدها، ولن يلتزمونه التزاماً يوجب عليهم العمل الدائم به، فيظل حالهم على الحال الذي هم عليه الآن، فهم بين هذا وذاك، وكتاب الله الذي أنزله، وكل الكتب السابقة المنزلة من الله، لم تنزل إلا للعمل بما فيها، فمن يرجع إلى كتابه في أوقات دون أوقات فهو من أهل ذلك الكتاب، ومن التزم به في كل شؤونه، ولم يدر له ظهره أو يتخلى عنه، ولو في أوقات قصيرة، فلا يصح أن يسمّى من أهل الكتاب لذلك لا يصح تسمية المسلمين بـ«**أهل الكتاب**» إلا إذا كانوا على حال مثل حال أهل الكتاب الذي أنكره الوحي عليهم. وتثبيتاً لقولي أرى أن الله سبحانه وتعالى قد ذكر كثيراً أهل النار،

فقال عزّ من قائل: ﴿إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ ٱلنَّارِ﴾ (ص، الآية: 64)، وذلك لأن من أهل النار من سيفارقها ولا يمكث فيها بعد قضاء عقوبته، وفي المقابل لم يذكر ولا مرة لفظ أهل الجنة لأن أصحاب الجنة لا يفارقون الجنة بعد دخولها، ولا يخرجون منها أبداً: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ (7) جَزَآؤُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّٰتُ عَدْنٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ﴾ (البينة، الآية: 7-8).

المطلب الثاني: أهل الكتاب مقاربة شرعية

ورد مصطلح «أهل الكتاب» في مواقف عديدة من القرآن الكريم، فما هو مفهومه في الخطاب القرآني؟ ومن هم المقصودون به في سياقه؟

مفهوم أهل الكتاب في الخطاب القرآني:

يرد مصطلح «**أهل الكتاب**» في القرآن الكريم إحدى وثلاثين مرة على سبيل الخبر أو الطلب. وورد مثل هذا العدد بلفظ الإيتاء بتصرفاته المختلفة، مثل «**أوتوا الكتاب**»، و«**آتيناهم الكتاب**»، ونحوها، وفي أربعة مواضع بلفظ «الميراث»، مثل «أورثوا الكتاب» فضلاً عن المواضع الكثيرة التي يعبّر عنهم بأسمائهم الخاصة، ومجموع ذلك يدل على العناية الكبرى التي أولاها الإسلام لدعوة أهل الكتاب، كيف لا وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَكْثَرَ ٱلَّذِى هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل، الآية: 76).

ورد مصطلح «أهل الكتاب» في الخطاب القرآني على أقسام متعددة، نذكر منها:

أولاً: في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (البقرة، الآية: 146)، وهذا لا يذكره سبحانه إلا في معرض المدح والثناء.

ثانياً: في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُدْعَوْنَ إِلَىٰ كِتَٰبِ ٱللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّىٰ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ وَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 23)، وهذا لا يكون إلا في معرض الذم والقدح.

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 70)، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة، الآية: 15). فهذا يعم الجنس كله، ويتناول الممدوح والمذموم.

رابعاً: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ ۗ وَمَا ٱللَّهُ بِغَٰفِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة، الآية: 144)، وقوله: ﴿وَمَا تَفَرَّقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾ (البينة، الآية: 4). فهذا أعم، فإنه يتناول الثناء تارة، والذم تارة أخرى ولكن لا يفرد به الممدوح قط.

خامساً: وقد يأتي استعمال مفهوم «أهل الكتاب» في سياق الأمر والنهي، كقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾، وكقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ ۚ﴾ (آل عمران، الآية: 171).

فمن هم «**أهل الكتاب**» الذين يتناولهم هذا اللفظ بأخباره وأحكامه؟ قال ابن جرير الطبري: «يعني تعالى ذكره بقوله: «يا أهل الكتاب» **يا أهل التوراة والإنجيل**»[1].

لأنهما جمعاً من أهل الكتاب، ولم يخصص جلّ ثنائه بقوله: «يا أهل الكتاب» بعضاً دون بعض، فليس بأن يكون موجهاً ذلك إلى أنه مقصود به أهل التوراة بأولى منه، أو بأن يكون موجهاً إلى أنه مقصود به أهل الإنجيل، ولا أهل الإنجيل بأولى أن يكونوا مقصودين به دون غيرهم من أهل التوراة، وإذ لم يكن أحد الفريقين بذلك أولى من الآخر، **لأنه لا دلالة على أنه مخصوص لذلك دون** الآخر ولا أثر صحيح، فالواجب أن يكون كل كتابي معنياً به. . . وأهل الكتاب هم أهل التوراة وأهل الإنجيل فكان معلوماً بذلك أنه يعني به الفريقين جمعاً[2].

وقد أجمع علماء المسلمين على أن أهل الكتاب داخل فيهم اليهود والنصارى لتصريح القرآن الكريم بكتبهم واعترافه بأنها وحي من عند الله لم يحافظوا عليه.

يقول تعالى: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَقَفَّيْنَا مِنۢ بَعْدِهِۦ بِٱلرُّسُلِ ۖ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ ۗ أَفَكُلَّمَا جَآءَكُمْ رَسُولٌۢ بِمَا لَا تَهْوَىٰٓ أَنفُسُكُمُ ٱسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾، وقال عزّ وجلّ من قائل: ﴿كُلُّ ٱلطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِّبَنِىٓ

---

(1) أبو جعفر بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل أي القرآن الكريم**، ج 3، ط 3، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1388هـ/ 1968م، ص 304.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 302-303.

إِسْرَٰٓءِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَٰٓءِيلُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ مِن قَبْلِ أَن تُنَزَّلَ ٱلتَّوْرَىٰةُ ۗ قُلْ فَأْتُوا۟ بِٱلتَّوْرَىٰةِ فَٱتْلُوهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (آل عمران، الآية: 93).

فأخبر أنه أنزل على بني إسرائيل التوراة فيها حكم الله سبحانه وتعالى «إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء». وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لِمَ تُحَآجُّونَ فِىٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمَآ أُنزِلَتِ ٱلتَّوْرَىٰةُ وَٱلْإِنجِيلُ إِلَّا مِنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 65).

فربط سبحانه الآية أعلاه من سورة آل عمران بين أهل الكتاب والتوراة والإنجيل، ما فهم منه طائفة من العلماء اختصاص أصحاب التوراة (اليهود) والإنجيل (النصارى) بهذا المصطلح ولا يتعداهم على غيرهم.

قال ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿أَن تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أُنزِلَ ٱلْكِتَٰبُ عَلَىٰ طَآئِفَتَيْنِ مِن قَبْلِنَا وَإِن كُنَّا عَن دِرَاسَتِهِمْ لَغَٰفِلِينَ﴾ (الأنعام، الآية: 156)، «**فلو كان أنزل على أكثر من طائفتين لكان هذا القول كذباً فلا يحتاج إلى مانع**»[1]، ووافقه على ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية[2] وهو اختيار ابن جرير الطبري[3].

ونحا بعض علماء الأديان المسلمين إلى ترجيح دخول المجوس ضمن أهل الكتاب مع اليهود والنصارى لأنهم كانوا أصحاب كتاب

---

(1) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 4، سبق ذكره، ص 93.

(2) ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، تحقيق: د. صبحي الصالح، ط 4، دار العلم للملايين، بيروت، ص 22-23.

(3) ابن جرير الطبري، **جامع البيان**، ج 3، سبق ذكره، ص 300.

فرفع. قال أبو محمد ابن حزم: «ومن ذلك صحة أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الجزية منهم. قد حرّم الله عزّ وجلّ في نصّ القرآن الكريم في آخر سورة نزلت وهي براءة أن تؤخذ الجزية من غير كتابي»[1].

ورجّح الشهرستاني **كون المجوس أصحاب كتاب رفع**، فهم أصحاب شبهة كتاب، أي كان لهم كتاب فرفع، قال: «من له شبهة كتاب: مثل المجوس والمانوية، فإن الصحف التي أنزلت على إبراهيم عليه السلام قد رفعت إلى السماء لأحداثها بهم نحو اليهود والنصارى إذ هم: أهل كتاب، ولكن لا يجوز مناكحتهم ولا أكل ذبائحهم فإن الكتاب قد رفع»[2].

وممن قال أن المجوس أهل كتاب علي بن أبي طالب وحذيفة وسعيد بن المسيِّب وقتادة وأبو ثور وجمهور أصحاب الظاهر[3].

ولقد أنكر ابن تيمية وابن القيم أن يكون للمجوس كتاب أصلاً، فهم، بحسب ابن القيم، «**لا يتمسكون بكتاب ولا ينتمون إلى ملة ولا يثبت لهم كتاب ولا شبهة كتاب أصلاً هذا لمّا ظهرت فارس على الروم فرح المشركون بذلك لأنهم مثلهم ليسوا أهل كتاب وساء ذلك المسلمين، فلا ظهرت الروم على الفرس فرح**

---

(1) أبو محمد بن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 1، ط 2، دار الكتب العلمية، 1992، ص 137.

(2) الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1387هـ/ 1967م، ص 131.

(3) ابن حزم الأندلسي، **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، ج 1، سبق ذكره، ص 134.

المسلمين لأن النصارى أقرب إليهم من المجوس من أجل كتابهم»[1].

فلا يصح أن يدخلوا في لفظ أهل الكتاب إذ ليس بأيديهم كتاب لا مبدل ولا غير مبدل ولا منسوخ ولا غير منسوخ، وقول النبي «سنوافيهم سنّة أهل الكتاب» دليل على أنهم ليسوا من أهل الكتاب وإنما أمر أن نسن بهم سنتهم في أخذ الجزية بخاصة كما فعل الصحابة، فإنهم لم يفهموا من هذا اللفظ إلا هذا الحكم[2].

وقد أجاب ابن تيمية عما روي عن علي إن المجوس أهل كتاب، فقال: «فإن قيل: روي عن علي أنه كان لهم كتاب فرفع: قيل هذا الحديث قد ضعفه أحمد وغيره، وإن صح فإنما يدل على أنه كان لهم كتاب فرفع لا أنه الآن بأيديهم كتاب وحينئذ فلا يصح أن يدخلوا في لفظ أهل الكتاب»[3]. قلت ومذهب الإنكار هو المتوافق مع قواعد أصول الدين ومفهوم أهل الكتاب كما بيّناه في مقاربتنا لهذا المفهوم على مستوى اللغة.

أما عن موافقة مذهب الإنكار لقواعد أصول الدين في الإسلام فتتجلى فيما اتفق عليه المسلمون من أن المعتقدات والغيبيات لا تثبت إلا بدليل قطعي وخاص في المسألة المدرسية.

ولا وجود لهذا الدليل فيما يخص أنساب المجوس إلا مجرد تأويل لبعض الآيات في سورة الحج والبقرة لا يقطع بدلالتها على كتاب المجوس.

---

(1) ابن قيم الجوزية، **أحكام أهل الذمة**، ج 1، سبق ذكره، ص 88.
(2) ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، ج 4، سبق ذكره، ص 94-95.
(3) المرجع نفسه، ج 4، ص 94.

وأما مخالفته لمفهوم أهل الكتاب في لغة القرآن الكريم، فيظهر في اعتبار أهل الكتاب من يخرجون عن كتاب ثم يعودون إليه، أما المجوس فعلى افتراض أنه كان لهم كتاب سماوي، فإنه رفع عنهم ولو أرادوا الرجوع إليه ما استطاعوا، فهم على غير كتاب، فلا يقاسون على اليهود والنصارى أصحاب الكتب السماوية، وإن دخلها التحريف والتبديل.

وهكذا نكون قد انتهينا من التعريف بأهل الكتاب، والمباحث الآتية ستبنى على نتائج هذه الدراسة، إضافة إلى طبيعة البحث الانفتاحية على الأديان المختلفة فرضت علي توضيح بعض النقاط المهمة التي تمّ تباحثها في هذا المبحث.

المبحث الثالث:
لمحة تاريخية عن العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب

عاش أهل الكتاب مع المسلمين في ظلّ حكم واحد وأرض واحدة لهم ما لهم وعليهم ما عليهم، فقد شهد الزمن الإسلامي الأول ثورة حقوقية انفتاحية على غير المسلمين انطلاقاً من فكر التسامح الإسلامي الذي أصلحه القرآن الكريم خصوصاً اتجاه أهل الكتاب الذين كانوا على مستوى من التنظير لدى المسلمين، فلا ريب أن ذلك العهد الزاهر لا يمثل مرحلة تاريخية فحسب، بل مرجعية عقائدية ودينية لكل المراحل التالية:

المطلب الأول: المرحلة الأولى زمن النبوة والصحابة من عام 11هـ إلى عام 114هـ

تضم هذه المرحلة عصر الحلفاء الراشدين وصدر الإسلام على وجه التحديد من وفاة الرسول إلى معركة بلاط الشهداء: زمن الخليفة الأموي هشام بن عبد الملك، حيث بلغت الدولة الإسلامية الفتية أقصى اتساعها في غرب أوروبا وشارفت جيوش عبد الرحمن الغافقي على اجتياح فرنسا، وهذه المرحلة تمثّل المرحلة الذهبية للعلاقة بين الإسلام والنصرانية، حيث تمّ طيّ بساط المسيحية على الأقاليم المعمورة في الشام والعراق ومصر والمغرب، بل إسبانيا جنوب فرنسا، ونشر أعلام الإسلام عبر سلسلة متتابعة من الفتوحات السريعة المذهلة، كان قوادها ونجمة سداها أصحاب محمد وخيار التابعين.

وفي عهد الخليفة الأموي العادل عمر بن عبد العزيز، اخترق المسلمون جبال البرانس، بين شبه الجزيرة الأيبيرية (إسبانيا والبرتغال حالياً) ودخلوا جنوب فرنسا (بلاد الغال) وفتحوا سبتمانيا ونهر الرون حتى بلغوا مدينة سانس الواقعة على بعد 30 كلم جنوب فرنسا، وظلوا يتوسعون في تلك المناطق ويناوشون الفرنجة حتى يضاف جيشان ضخمان وجهاً لوجه في معركة فاصلة من معارك التاريخ، عرفها المسلمون باسم «بلاط الشهداء» وسمّاها الأوربيون بـ«**تور-بواتييه**» وذلك في أواخر شعبان سنة 114هـ، **أسفرت** بعد ملاحم طاحنة عن انهزام المسلمين إلى مواقع خلفية في جنوب فرنسا.

لقد كان هذا الحدث التاريخي مؤشراً هاماً في حركة المدّ الإسلامي، يمثل الذروة العليا والحدّ الأقصى الذي بلغته حركة

الفتوح الإسلامية الظافرة ومن بعده أخذ المؤشر يتجه ناحية الانحدار وتلك سنّة الله في خلقه «وتلك الأيام نداولها بين الناس».

يقول جيبون (Gibbon): «لو انتصر العرب في تور - بواتييه لتلي القرآن الكريم وفسّر في أوكسفورد وكمبردج»[1].

لقد تميزت هذه المرحلة الذهبية بجملة من الخصائص الفريدة:

أولاً: الدفع العقدي الصلب والحماس الإيماني الجهادي لدى الفاتحين المسلمين الذين خرجوا من بوتقة جزيرتهم العربية الضيقة ليخرجوا الناس من الظلمات إلى النور غير مبالين بقلة عددهم وضعف عتادهم.

لقد كان يحدو أولئك الفاتحين في هذه المرحلة حاديان: عام وخاص، أما العام فقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

وأما الخاص فقوله صلى الله عليه وسلم: «لتفتحن القسطنطينية فلنعم الأمير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش»[2]، ورواه أحمد في **مسنده** من حديث بشر الخثعمي قال: فرآني مسلمة بن عبد الملك فسألني فحدثته فغزا القسطنطينية.

---

(1) شوقي أبو خليل، **بلاط الشهداء**، ط 4، دار الفكر، دمشق، 1400هـ/ 1980م، ص 76.

(2) أحمد ابن حنبل الشيباني، **مسند الإمام أحمد**، ج 4، تحقيق: أبو عاصم حسن بن عباس بن قطب وآخرون، ط 1، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مكتبة الخزاز، جدة، 1418هـ/ 1997، ص 335. و(سنده حسن) قال الهيثمي في **مجمع الزوائد** (ج 6، ص 221)، «رواه أحمد والبزار والطبراني ورجاله ثقات».

ظلّ المسلمون يبحثون بالصوائف والشّواتي بأرض الروم طوال القرن الأول طلباً لهذا الشرف العظيم، فتح القسطنطينية والفوز بالمنقبة العظيمة التي وصف النبي جيش الفاتحين وأميرهم.

وكذلك الحال على الجانب الغربي، فقد كان لها جيش يحدو جيوش المسلمين المجاهدة في شمال إفريقيا وهم يهمّون بالفتح إلى الأندلس[1]، فقد كانوا يسمون بحر الروم (بحر الأبيض المتوسط حالياً) بحر الإسلام وأن يحيطوا بالقسطنطينية من جانبها الآسيوي، وكان موسى بن نصير يقول: «لو انقاد الناس لي لقدتهم حتى أفتح بهم مدينة رومية وهي المدينة العظمى في بلاد الفرنج ثم ليفتحها الله على يدي إن شاء الله تعالى»[2]. وبهذه الروح الوثابة والتألق الإيماني رسم الفاتحون الجدد خريطة العالم الجديد وأزاحوا المسيحية عن أشرف مقدساتها وأغلى مراجعها وأرسوا دعائم الإسلام ووطدوا أركانه.

ولعلّ استعصاء هذه المدينة (القسطنطينية) ومنعها أمام جيوش المسلمين ومحاولاتهم المتكررة لفتحها منذ عهد معاوية بن أبي سفيان، حتى اكتفوا ببناء جامع فيها على رأس القرن الأول ثم ما تلا ذلك من صدّ التوسع الإسلامي في فرنسا بعد معركة بلاط الشهداء الفاصلة سنة 114هـ، كان إيذاناً بانتهاء مرحلة متميزة فريدة في تاريخ بني الإنسان.

---

(1) انظر: ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 7، ط 2، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، 1987، ص 152. وابن الأثير، **الكامل**، ج 3، ص 47.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 9، سبق ذكره، ص 174.

ثانياً: **الإقبال العظيم على اعتناق الإسلام والدخول في دين الله أفواجاً من لدن أبناء المناطق المفتوحة رضا وطواعية.**

شهدت العقود الأولى من الفتح الإسلامي انخراطاً في الدين الجديد من معتنقي الأديان الأخرى، خصوصاً من النصارى، وتحولاً ملفتاً في المجتمعات المنضوية تحت راية الإسلام دون عنف أو إكراه في ظاهرة تاريخية لم يسبق لها مثيل شهد لها الخصوم قبل الأولياء. ويقول المستشرق برنارد لويس (Bernard Lewis): «لقد وصل محمد إلى السلطة والحكم أثناء حياته، وقد أسس بنفسه أول دولة وحكمها مع أصحابه. لقد انتهت الرسالة الروحية لمحمد بوفاته ولكن رسالته الدينية والسياسية استمرت على يد خلفائه. تحت حكم الخلفاء تقدم المسلمون من انتصار إلى انتصار، وبالتالي نشأ خلال قرن واحد كيان شاسع الأصقاع يمتد من حدود الهند والصين إلى جبال البرينيه وسواحل المحيط الأطلسي (. . .) إن تاريخ الدولة الإسلامية المبكر الذي يحظى بالقداسة يشكل جوهراً ولبّ ذاكرة ووعي المسلمين في كل مكان وهو يحكي قصة الفتوحات والشريعة المتواصلة التي تساقط أمامها زعماء العقائد الفاسدة التي تغطيها شعوبها. لقد وصل الإسلام إلى الانتصار النهائي سواء من حيث العقيدة أو السلام وأوصل كلمة الله إلى البشرية كلها، وفرض الشريعة الإلهية على العالم كله. . .»[1].

إن التفسير الواقعي للاعتناق الجماعي للإسلام من سكان البلاد المفتوحة، كتابيون ووثنيون، يرجع إلى أمرين أساسين:

---

(1) **الإسلام والغرب**، ص 5.

أولهما: موقف الإسلام المتسامح تجاه الأديان الأخرى. تقول ناريمان عبد الكريم أحمد: «كما تقررت من خلاله «الإسلام» القواعد التي على أساسها يعامل غير المسلمين في دار الإسلام وما يجب على المسلمين اتّباعه من تعاليم وما عليهم من واجبات من خلال القرآن الكريم الذي نظّم تلك العلاقات (. . .) فشملت كثير من نصوص القرآن الكريم روح التسامح والعفو، قال تعالى: ﴿فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱصْفَحْ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾، وكذلك في سورة الشورى قال سبحانه: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾»[1].

ثانيهما: الالتزام الإسلامي والتطبيق العملي لروح الدين الإسلامي من لدن الفاتحين الأولين، حتى ضربوا أروع الأمثلة في الصدق والعهود وحفظ الذمة والعدل والنزاهة مع صدق الإيمان وقوة الصلة بالله تعالى امتثالاً لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَـٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾. رأى أبناء البلاد المفتوحة في أصحاب رسول الله ملائكة يمشون على الأرض مطمئنين فانساقوا إلى دعوتهم فأشرقت قلوبهم بنور الإيمان فاختاروا الإسلام طوعاً لا كرهاً.

فقوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ (البقرة، الآية: 256)، «تلك هي كلمة القرآن الكريم الملزمة (. . .) فلم يكن هدف أو مغزى الفتوحات الإسلامية نشر الدين الإسلامي، وإنما **بسط سلطان الله**

---

(1) د. نريمان عبد الكريم أحمد، **معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996، ص 14.

في أرضه، وكان للنصراني أن يظل نصرانياً ولليهودي أن يظل يهودياً كما كانوا من قبل، ولم يمنعهم أحد من أن يؤدوا شعائر دينهم وما كان الإسلام يبيح لأحد أن يفعل ذلك، ولم يكن أحد لينزل أذى أو ضرراً بأحبارهم أو قساوستهم ومراجعهم وبيعهم وصوامعهم وكنائسهم»، بل قيل إن الفاتحين وضعوا العراقيل أمام أهل الأمصار المفتوحة من أهل الذمة وذلك لحاجتهم إلى الجزية التي كانت تسقط عن الذمي بمجرد اعتناقه للإسلام[1].

ولا ننفي أن تكون التشريعات الإسلامية في حقّ أهل الذمة من فرض الجزية وغيرها قد تدفع ببعضهم إلى اعتناق الإسلام أو على الأقل تحملهم على التفكير بذلك، ولكننا نجزم أن الجزية في حدّ ذاتها أو مجرد «الغلبة» و«السيطرة السياسية» غير كافية أبداً في التخلي عن المعتقد بدليل أن هؤلاء القوم خضعوا لبعض مخالفيهم في المعتقد الذين ساموهم سوء العذاب، ونكّلوا بهم، فما زادهم ذلك الإصرار على دينهم كما أن الذمي يرى مواطنه المسلم يدفع لبيت مال المسلمين زكاة ماله كما يدفع هو الجزية. ومع ذلك فقد ظلّ أعداد من هذه الطوائف قروناً مديدة مصرّين على دينهم الأول، يدفعون الجزية.

تقول الدكتورة زيغريد هونكه (Sigrid Hunke): «لقد كان أتباع الملل الأخرى بطبيعة الحال من النصارى واليهود هم الذين سعوا سعياً لاعتناق الإسلام والأخذ بحضارة الفاتحين، ولقد ألحوا في

---

(1) زيغريد هونكه، **الله ليس كذلك**، ط 2، دار الشروق، 1417هـ/ 1996م، ص 41.

ذلك شغفاً واقتناعاً أكثر من حبّ العرب أنفسهم، فاتخذوا أسماء عربية وثياباً عربية وعادات وتقاليد عربية واللسان العربي وتزوجوا على الطريقة العربية ونطقوا بالشهادتين وباستحضار السحر الأصيل الذي تتميز به الحضارة العربية بغضّ النظر عن الكرم العربي والتسامح وسماحة النفس كانت هذه كلها قوة جذب لا تقاوم»[1].

فلم يلاحظ التاريخ خلال هذه الفترة حوادث شغب أو ثورات أو انتفاضات ضدّ ما يجري إثر عمليات الاحتلال من لدن الشعوب المغلوبة تجاه المنتصرين، ومن أمثال هذا التعايش المثالي بين المسلمين (المنتصرين) وغير المسلمين (المنهزمين) نضرب لها بنموذجين:

أحدهما: في قصة بناء الجامع الأموي بدمشق الذي كان كنيسة للنصارى، فلمّا فتح المسلمون دمشق «أخذوا منهم نصف هذه الكنيسة التي كانوا يسمّونها كنيسة (مريحنا) بحكم أن البلد فتحه خالد من الباب الشرقي بالسيف، وأخذت النصارى الأمان من أبي عبيدة وكان على باب الجابية، فاختلفوا ثم اتفقوا على أن جعلوا نصف البلد صلحاً ونصفه عنوة فأخذوا نصف هذه الكنيسة الشرقي فجعله أبو عبيدة مسجداً يصلي فيه المسلمون (. . .) والنصارى يدخلون هذا المعبد من باب واحد (. . .) ثم لم يزل الأمر على ما ذكرنا من أمر هذه الكنيسة شطرين بين المسلمين والنصارى من سنة 24 إلى سنة 86 في ذي القعدة منها»[2]، ولمّا كثر المسلمون وضاق بهم المسجد

---

(1) زيغريد هونكه، **الله ليس كذلك**، سبق ذكره، ص 14-42.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 9، سبق ذكره، ص 144-145.

وتأذوا من مجاورة النصارى لرفع أصواتهم بقراءة الأناجيل فاوضهم الوليد بن عبد الملك على الخروج وصالحهم وأرضاهم.

وفي عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز همّ أن يرد ما أخذ منهم الوليد، حتى حقق القضية وخيّرهم بين الردّ وبين استرجاع كنائس خارج البلد لم تدخل في الصلح، فاختاروا استبقاء تلك الكنائس، ويطيبوا نفساً للمسلمين بتلك البقعة من الجامع[1].

إن هذه الحادثة التي دامت فصولها قرابة تسعين سنة لتدل على مدى التحرج الشرعي الذي يشعر به المسلمون تجاه أهل الذمة، تديناً لله وحفظاً لعهده وذمة رسوله لا خوفاً من هؤلاء النصارى ولا طمعاً فيما عندهم.

أما النموذج المثالي **الثاني** فيتجلى على **المستوى الفردي** فيما رواه أبو بكر الآجري في أخبار عمر بن عبد العزيز بسنده أنه «أمر مناديه أن ينادي: ألا من كانت له مظلمة فليرفعها، فقام إليه رجل ذمي من أهل حمص، أبيض الرأس واللحية، فقال يا أمير المومنين أسألك كتاب الله، فقال عمر: كتاب الله أحق أن يتبع من كتاب الوليد بن عبد الملك، فاردد عليه يا عباس ضيعته فردّ عليه»[2].

فهذه هي الضمانة الوثيقة التي يجد فيها أهل الذمة مأمنهم «كتاب الله»، حتى لو كان خصمه ابن الخليفة ومعه سجل الخلافة وكتاب الله أحق أن يتبع من كتاب الوليد. فأين نجد إنصافاً ونصرة

---

(1) انظر تفاصيل الموضوع في المرجع السابق، ج 9، ص 142-152.

(2) أبو بكر محمد بن الحسن الآجري، **أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته**، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان، ط 1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1394هـ/ 1979م، ص 57-85.

للمظلوم من أبناء الأمم المغلوبة من الظالمة من السادة المتغلبين في تاريخ البشرية؟

تلك لمحة مختصرة عن العلاقات التاريخية على الصعيدين الداخلي والخارجي بين المسلمين وأهل الكتاب في هذه المرحلة المتميزة تبيّن عما وراءها من مواقف وأحداث لا يتسع المقام لحصرها.

المطلب الثاني: المرحلة الثانية: زمن الخلافة الإسلامية من عام 115هـ إلى عام 490هـ

تشغل هذه المرحلة حيّزاً زمنياً يمتد من منتصف العقد الثاني من القرن الثاني الهجري حيث بلغت الفتوحات الإسلامية أقصى امتداد لها، وأذنت بالانحسار التدريجي البطيء، وينتهي بالإرهاصات السابقة لأولى الحملات الصليبية على بلاد الشام في العقد الأخير من القرن الخامس الهجري، أي ما يقارب أربعمئة سنة تقريباً، والسمة المميزة لهذه المرحلة من ناحية **العلاقات الإسلامية الكتابية على** جانبها الشرقي والغربي، أي في خطّ المواجهة مع الإمبراطورية البيزنطية شرقاً والفرنجة غرباً، كونها مرحلة كرٍ وفرٍ ومناوشات متبادلة وحماية للثغور، وعمليات صلح وتبادل للأسرى، دون أن تشهد إضافة أقاليم كبار لدار الإسلام كما هو الحال في المرحلة الأولى.

ربما كانت الكفة راجحة للجانب الإسلامي في العقود الأولى من هذه المرحلة، لا سيما في خطّ التماس مع الإمبراطورية البيزنطية، ثم مالت الكفة لصالح الجانب النصراني في أواخر هذه المرحلة، لا سيما في بلاد الأندلس.

يمكن أن يتبيّن هذا الإجمال بشيء من التفصيل الموجز الذي تفرضه طبيعة البحث.

إثر معركة «**بلاط الشهداء**» (114هـ/ 732م) زحف النصارى بقيادة شارل مارتل (Charles Martel) تجاه جنوب فرنسا واسترد بعض المدن المفتوحة، وبعد ست وثلاثين سنة من الحروب والمناوشات ودّع المسلمون فرنسا بعد إقامة دامت سبعين سنة تقريباً (720-768م) مخلّفين ورائهم جبال البرانس حدّاً طبيعياً فاصلاً بين مملكة الفرنجة في فرنسا ومملكة المسلمين في الأندلس[1].

ولكن صراعاً جديداً بين الإسلام والنصرانية سيبدأ في الأندلس نفسها بين القوات الإسلامية وفلول القوط الذين التجأوا إلى جبال أشتورية وجليقية الصخرية فكانت تلك الفلول نواة للممالك الإسبانية التي تصدت لمقاومة المسلمين ومن ورائها أوروبا المسيحية تمدها بالمساندة المادية والمعنوية[2].

لقد كان السياق العام في صالح المسلمين في سيطرتهم على شبه الجزيرة الأيبيرية كلها، ونظراً إلى إحساسهم بنشوة القوة احتقروا هذه الشرذمة المعتصمة بالجبال، ولم يحاولوا جدياً القضاء عليهم كما قضوا على قوات البربر المعتصمة بجبال الأطلس، «فكانت أعظم هفوة سياسية حربية ارتكبها هؤلاء الغزاة لأنها هي التي جعلت من تلك الشرذمة نواة للممالك الإسبانية التي كانت الخلافات والثورات الداخلية التي أعقبت الفتح الإسلامي الأندلسي خير معين

---

(1) انظر التفاصيل في **نفح الطيب** للمقري، ج 1، ص 230.

(2) محمد العروسي المطوي، **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، ط 2، دار الغرب الإسلامي، 1982، ص 187.

لها على التقوّي والنمو شيئاً فشيئاً»[1].

وفي الجانب الآخر دخلت الدولة الأموية في معمعة من الفتن الداخلية واضطراب الأمور وفساد أمر الخلافة بعد وفاة هشام بن عبد الملك عام 125هـ. قال ابن كثير: «لمّا مات ابن عبد الملك مات ملك بني أمية، وتولى وأدبر الجهاد في سبيل الله»[2]. وسقطت خلافة بني العباس على أشلاء المسلمين ودمائهم عام 132هـ، وظلّ أمر الجهاد راكداً ما أغرى الروم بالهجوم على ملطية عام 132هـ فقابله المسلمون بالتوغل في أرض الروم عام 193هـ ومناداة الأسرى[3] ثم توقفت الطوائف حتى عام 146هـ[4].

وحين استتبت الأمور لبني العباس في عهد المهدي (158-169هـ) والرشيد (139-170هـ) والمأمون (198-218هـ) والمعتصم (218-227هـ)، باستثناء بعض الفترات الطارئة من الفتن الداخلية، نشطت حركة الجهاد نسبياً وتتابع الغزو وحماية الثغور، وفتح بعض المدن والحصون وأخذ الجزية من ملوك القسطنطينية أحياناً.

ومن أبرز تلك الأحداث غزو عام 159هـ و162هـ و164هـ وغزو القسطنطينية عام 165هـ وأخذ الجزية من أهلها في خلافة المهدي[5]، ثم فتح «**أنقرة**» و«**مطمورة**» عام 181هـ وإذلال ملك الروم «**نقفور**» عام 187-190هـ في خلافة الرشيد.

---

(1) محمد العروسي المطوي، **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، سبق ذكره، ص 188.

(2) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8، سبق ذكره، ص 354.

(3) المرجع نفسه، ج 9، ص 73.

(4) المرجع نفسه، ج 9، ص 73.

(5) المرجع نفسه، ج 10، ص 124، 135، 146، 147، 165.

وبالجملة، فقد كان جانب الدولة الإسلامية مهيباً في الصدر الأول من خلافة بني العباس.

ولمّا آل الأمر إلى المتوكل (232-247هـ) وازداد نفوذ الأمراء الأتراك ضعف الجهاد واستطال الروم على المسلمين، بل وقعت سابقة خطيرة، فقد هجمت الفرنجة على مدينة «دمياط» المصرية وقتلوا وأحرقوا وسبوا، وكان ذلك عام 238هـ[1]. كما تصدى ملك الروم لبلاد الشام في عام 248هـ في خلافة «المنتصر» (247-248هـ) وهزم المسلمين في ملطية عام 249هـ في خلافة المستعين بالله (248-252هـ) وتفويض الأمر إلى الأمراء الأتراك واشتغال الخلفاء بالملاهي والقيان وعدم النهوض بأعباء الجهاد إلى هياج العامة وتبنّى أهل اليسار من البغاددة تمويل المتطوعين للجهاد في الثغور[2].

ما إن حلَّ القرن الرابع الهجري حتى كانت دويلات شيعية تجثم على معظم الأقاليم الإسلامية، فالقرامطة (278-466هـ) في الأحساء والبحرين، ويقطعون الطريق على الحجيج (السنّة) ويقتلونهم في المسجد الحرام[3]. والصليحيون في اليمن (429-569هـ) والعبيديون (297-567هـ) في المغرب (**أفريقيا/تونس**) ومصر ثم فلسطين والشام والحمدانيون في الموصل وحلب وأعمالها (317-394هـ) وبقيت الخلافة في العراق رسماً بالياً والخليفة حبيساً ملقى، يسيّره الأمراء الأتراك من البويهيين الشيعيين (320-440هـ) أو حريم القصر.

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 11، سبق ذكره، ص 3.

(2) المرجع نفسه ، ج 11، ص 3.

(3) المرجع نفسه، ج 11، ص 81-160.

وبالجملة، عمَّ تيار التشيّع البلاد الإسلامية بتحيزاتها العقائدية المتشددة تجاه جمهور المسلمين (السنّة)، ما أحدث فتناً وفرقة داخل المجتمع الإسلامي، الشيء الذي أجرأ عليهم الصليبيين منتهزين ذلك الضعف السياسي والاجتماعي الذي عانت منه الأمة الإسلامية في تلك الحقبة.

ومن أبرز أحداث ذلك القرن العصيب:

هجوم «**الدمستق**»/ **ديمترتوس** ملك الروم على ملطية (مالطا: جزيرة تابعة لإيطاليا حالياً) ومطالبة أهل السواحل الإسلامية بالخراج عام 314هـ[1].

هزيمة الروم لسيف الدولة الحمداني وإيقاعهم بأهل طرسوس عام 337هـ[2]. هجومهم على «رأس العين» وإعمالهم القتل والسبي في أهلها عام 332هـ[3]، احتلال الروم «سروج» وقتل أهلها وإحراق مساجدها عام 341هـ[4]، دخول الروم «**آمد**» و«ميافريقين» وأخذ مدينة «**سمساط**» عام 341هـ[5]، بل دخولهم حلب وإعمال السيف في أهلها الذين استبسلوا في الدفاع عنها وتخريبها وأخذ الأسرى والسبايا عام 351هـ[6]، وغيرها من المآسي والنكسات التي أصابت المسلمين نتيجة فرقتهم مع ما صاحب هذا الاحتلال من تنصّر كثير

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 11، سبق ذكره، ص 153.
(2) المرجع نفسه، ج 11، ص 108.
(3) المرجع نفسه، ج 11، ص 220.
(4) المرجع نفسه، ج 11، ص 223.
(5) المرجع نفسه، ج 11، ص 239.
(6) المرجع نفسه، ج 11، ص 243.

على أيديهم فإنا لله وإنا إليه راجعون، و«جاءوا إلى حمص فأحرقوا ونهبوا وسلبوا ومكث ملك الروم شهرين يأخذ ما أراد من البلاد ويأسر من قدر عليه (. . .) ثم عاد إلى البلاد ومعه السبي نحو من مئة ألف ما بين صبية وصبي»[1]. ثم بدت أعلام السنّة والنصر على الصليبين تلوح بظهور الدولة «الغزنوية» عام 366هـ وعلو نجم ملكها المظفر فاتح الهند محمود بن سبكتكين، ثم جاء بعده ملوك السلاجقة السنّيون عام 429هـ وتمّ القضاء بأيديهم على البويهيين الذين جثموا على دار الخلافة العباسية في بغداد أكثر من مئة عام (334-447هـ) وفي ظلّ هذه الدولة السنّية الفتية انتعش أمر الجهاد فجدّد السلاجقة ما اندرس من غزو الروم عام 140 هـ حتى لم يبقَ (بينهم وبين القسطنطينية إلا خمسة عشر يوماً)[2].

أما على **الصعيد المدني**، أي حال أهل الذمة في دار الإسلام، فقد كان من حيث الجملة استمرار لحالهم في المرحلة الأولى من ناحية الحقوق والواجبات. ومن الطبيعي أن يصاحب ضعف التمسك بالدين وتولي بعض أصحاب النزعات الخارجة عن روح الإسلام السمح في بعض الولايات نوع الظلم واعتداء على الحقوق أهل الذمة نتيجة التأثر بالعامل السياسي وآثاره الاجتماعية (آثار الحروب الصليبية ودورها في إيقاظ نزعة التطرف تجاه أهل الكتاب الذميين، وربما كان مبهماً أحياناً تصرفات استفزازية تصدر من أهل الذمة تهيج العامة أو بعض المتسلطين فيوقعون بهم ومع ذلك تظل هذه الحوادث

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 11، سبق ذكره، ص 268.
(2) المرجع نفسه، ج 12، ص 58.

محدودة تحفظ ولا يقاس عليها، بل إننا نجد شواهد التسامح بارزة في قمة الاحتقان الصليبي في إسناد بعض المهام والأمور الحساسة لأهل الذمة، وتقريبهم من الخلفاء. وقد جمع الشيخ محمد عبده في كتابه **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية** (ص 16-19) عدداً من الوجهاء الذميين الذين قربهم الخلفاء واعتنوا بهم، مثل:

1- حيورجيس بن بختيشوع الحبذيسايوري: طبيب المنصور.

2- تيوفيل توما النصراني المنجّم: حظي الخليفة المهدي.

3- بخنيسنوغ وولده الطبيبين وبوسناين ماسويه النصراني السرياني: بلغوا مرتبة عظيمة عند الرشيد، بل حتى يوحنا بن ماسويه ولّاه الرشيد ترجمة الكتب القديمة. وغيرهم ممن ذكر الشيخ عبده ما يظهر مدى التسامح العظيم الذي عامل به المسلمون أهل الذمة الذين لم يكونوا بدورهم أصحاب امتنان لهذا الصنيع كاملاً، فقد شارك نصارى حمص في التمرد على واليها في عهد المتوكل العباسي عام 241هـ فكان من آثار ذلك أن أمر الخليفة بأن يخرج كل نصراني فيها وتهدم كنيستها العظمى إلى جانب المسجد الجامع وأن يضيفها إليه[1].

4- وربما حصل مزيد من التشديد في مسألة تمييز أهل الذمة عن المسلمين فوق ما كان معمولاً به في القرن الأول، ففي سنة 235هـ أمر المتوكل أهل الذمة أن يتميزوا عن المسلمين في لباسهم وعمائمهم وثيابهم، وأن يتطلّسوا بالمصبوغ بالقلي وأن يكون على عمائمهم أرقام مخالفة للون ثيابهم ومن خلفهم ومن بين أيديهم وأن

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 10، سبق ذكره، ص 313-314.

يلزموا الزنانير الخاصرة لثيابهم من خلفهم وثيابهم كزنانير الفلاحين اليوم وأن يحملوا في رقابهم كرات من خشب ولتكن ركبهم من خشب، إلى غير ذلك من الأمور المذلة لهم والمهينة لنفوسهم، وأن لا يستعملوا في شيء من الدواوين التي يكون لهم فيها حكم على مسلم وأمر بتخريب كنائسهم المحدثة أو تضييق منازلهم المتسعة فيؤخذ منها العشر وأن يعمل ما كان متسعاً من منازلهم مسجداً وأمر بتسوية قبورهم بالأرض، وكتب بذلك «سائر الأقاليم والآفاق وإلى كل بلد ورستاق»[1].

وأياً كانت طبيعة معاملة أهل الذمة وتفاوتها في المجتمع الإسلامي، نظراً إلى اختلافات المناخات السياسية، فإنها لا تتحرر إلى حدّ الإكراه في الدين والتهديد بالقتل كما يقع من النصارى أنفسهم لرعاياهم وأسراهم المسلمين في تلك العهود.

بموازاة ذلك سارت عملية فهم الإسلام واعتناقه من قبل السكان المحليين سيراً حسناً[2] بسبب كثرة العلماء والصالحين والوعّاظ وظهور آثار المرحلة الأولى بعد القرن الأول تقريباً. ويتضح هذا الافتراق بالمقارنة بين هذين التاريخين وتراجم أعلام كل منهما حتى كأنهما لا يشتركان في رفعة مكانية وزمنية واحدة.

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 10، سبق ذكره، ص 323.

(2) انظر الجداول الإحصائية والرسوم البيانية لنسب السكان من مختلف الطوائف في كتاب **المسيحيون واليهود في التاريخ الإسلامي العربي والتركي**، ص 44-47.

المطلب الثالث: المشترك الثقافي بين الحضارة الإسلامية والكتابية ودورها في تدعيم الحوار بين الأديان والثقافات

إن فكرة المصادر الثلاثة للثقافة الغربية، التي يعدّ الجانب العربي مصدراً منها، ربما لا تكون جديدة على الباحثين الأكاديميين ولكن مفاجئة لمن عداهم.

وقد تعلمنا أن حضارتنا العربية الإسلامية نشأت جذورها كلاسيكية ومسيحية، أي يونانية، رومانية ثم إسلامية عربية.

أما اليوم، فبعد أن أصبح العالم أصغر ووسائل الاتصال فيه أيسر والمؤسسات الدينية أكثر استرخاء، وتبادل المعلومات العلمية أوسع انتشاراً فإننا قد اعترفنا بالأرض المشتركة بيننا وبين الغرب، فثقافة العصور الوسطى الإسلامية كانت في الحقيقة إغريقية - لاتينية - عربية. فقد كان التلاقح العربي (الإسلامي) والغربي (المسيحي - اليهودي. . .) واسع السمات ممتد التخصصات. يقول أ. ل. رانيلا: «لقد وصل إلينا الأدب الإغريقي من خلال الرومان، أي إنه وصل إلينا باللغة اللاتينية، إلا أن الجانب الأكبر من المعرفة الإغريقية التي نظمت العلم والفلسفة وصلنا من طريق البيزنطيين من خلال الترجمة العربية عن الإغريقية وقد نسي العرب هذه المعارف وانتقلت عنهم في العصور الوسطى إلى اللغة اللاتينية. . .»[1].

وما أجمل ما عبّر عنه ول ديورانت (Will Durant) حول

---

(1) أ. ل. رانيلا، **الماضي المشترك بين العرب والغرب**، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، مراجعة: د. فاطمة موسى، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 241، كانون الثاني/ يناير 1999، ص 9.

التلاقح العربي الغربي من أن «المعنى الجوهري الذي يدركه العقل الغربي من النزعة البيزنطية هو أن الشرق قد سرى في قلوب اليونان وتغلغل في أفئدتهم: في الحكومة الأوتوقراطية وفي الطبقات المتدرجة الثابتة في ركود العلم والفلسفة وفي الكنيسة الخاضعة لسلطان الدولة والشعب الخاضع لسلطان الدين وفي الثياب الفخمة والحفلات الدينية ذات الألفاظ الطنّانة والمناظر الرائعة والنغمات الموسيقية الساحرة المتكررة التي تستحوذ على النفوس وتغمر الحواس بخيطٍ من الألوان البرّاقة وأخضع الطبيعة للخيال والفنّ التمثلي للفنّ الزخرفي ولقد كان من شأن روح اليونان في القديم أن يجد من أكله غريباً عنه لا يطيقه ولكن بلاد اليونان نفسها وقتئذ كانت جزءاً من الشرق وكانت قوة الإسلام العظيمة التي لا يكاد العقل يدرك مداها، تقول في الوقت التي كانت هذه وتلك تنازعانها حياتها نفسها»[1].

لم يستطع الغرب المسيحي تقبل الفكرة أن تلكم الرعاع من العرب البرابرة قد تمكنوا بواسطة دين الله الإسلام أن يحققوا مجداً حضارياً تليداً، لذلك ظلت الحضارة الأوروبية (أو العالم المسيحي) ولفترة طويلة تتصرف كما لو أنها الوحيدة التي تستحق الاهتمام واعتبر الأوروبيون أنفسهم وحدهم من بين كل البشر الجديرين بالاعتبار[2].

---

(1) ول ديورانت، **قصة الحضارة**، ترجمة: سهيل محمد ديب، ج 13، ط 1، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، 2002، ص 4397.

(2) مونتغمري وات، **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، ترجمة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 28.

والواقع أن الغرب المسيحي المعاصر لم يزل وارثاً شيئاً من تصورات الغرب المسيحي القديم تجاه الإسلام والمسلمين مع تغيرات ملحوظة في التصورات وأساليب الانفعال والتفاعل.

يقول روجيه غارودي (Roger Garaudy): «. . . وأنا أطلق العبارة «الشرّ الأبيض» لهذا الجانب من الدور المشؤوم الذي نهض به الإنسان الأبيض في التاريخ. وإذا تحررنا من الحكم العرقي المسبق الذي يميز الإنسان الأبيض وجدنا **منابع الغرب** الإغريقية والرومانية والمسيحية إنما **ولدت في آسيا وفي إفريقيا**»[1].

وأنا لست هنا لإعادة إحياء الصراعات التاريخية والتي تقدم شيء منها في المطلبين السابقين أو التركيز على رؤية تحيزية تجاه الثقافة الغربية، وإنما أريد أن أظهر أن ثقافة التحيز التي ظهرت في الماضي من كِلا الجانبين العربي والغربي لم تعدّ تطرح نفسها في زمننا المعاصر، زمن العولمة والانفتاح، حيث تسود لغة المصالح العليا والمشتركات الإنسانية.

يقول مونتغمري وات (Montgomery Watt): «لقد شهدت الحقبة الوسطى من القرن العشرين تغيرات ثورية في هذه الاتجاهات أو على الأقل كان هذا التغير الثوري في اتجاهات قادة الفكر، فمن الناحية السياسية تمّ قبول غير الأوروبيين كأنداد مساوين للأوروبيين وأصبح لهيئة الأمم المتحدة أميناً عاماً آسيوياً، وأصبح تاريخ العالم يظهر الآن بوضوح قيام إمبراطوريات وحضارات لا علاقة لها بأوروبا

---

(1) روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، تعريب: د. عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ص 9.

وأصبح الأوروبيون على وعي - وإن كان بدرجة أقل وضوحاً - أن هناك أدياناً أخرى غير مسيحية قد حققت في الماضي إنجازات روحية لا يمكن نسيانها. . . »[1]

1- المشترك الثقافي والمكون الديني

أنتجت التغيرات الحضارية في زمننا المعاصر تلكم التحولات العميقة في منظومة الوعي والسلوك الإنساني الغربي (المسيحي - اليهودي. . .) من النظر الاستعلائي إلى الرؤية المتواضعة الباحثة عن خصوصيات المنافسة العربية (الإسلامية) من منطلق أن هذه الأخيرة لم تزل تتوفر على عنصر من عناصر الجذب والإثارة لآليات القوة الفكرية والحضارية ألا هو الديانة الإسلامية. والواقع أني في دراستي للمشترك الثقافي بين الحضارة العربية (الإسلامية) والحضارة الغربية (المسيحية) يصعب علي كباحث إغفال المكوّن الديني كرافد أساسي يجمع ويلائم بين هاتين الحضارتين العظيمتين، يقول ول وايريل ديورانت: «**حتى المؤرخ الشاك يبدي احتراماً متواضعاً للدين لأنه يراه مؤدياً وظيفته، ولا غنى عنه على ما يظهر في كل مصر وعصر. فقد أنزل الدين على التقي والمعذب والمحروم والمسن ألواناً من السلوى الخارقة التي تعدّها ملايين النفوس أثمن من أي عون طبيعي (. . .) وجعل لأدنى أنواع الوجود معنى وكرامة وسعى من خلال القرابين إلى الاستقرار من طريق تحويل**

---

(1) مونتغمري وات، **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، سبق ذكره، ص 29-30.

المواثيق البشرية إلى علاقات مقدسة بالله»[1]. فهذا الاستقرار والإحساس بالكرامة الإنسانية هو الدافع النفسي الذي يعطي لهذا الإنسان الإحساس بضرورة خلق جو من الحماية لحياته الآمنة المستقرة، ولطالما شهدت الحياة البشرية على هذه البسيطة ممارسات ملوثة لهذا المناخ الآمن من طريق إشعال الحروب والمعارك الطاحنة بإشرافات قدسية تُضفى عليها باسم الإرادة الإلهية (الحروب الصليبية مثلاً والمجازر الإمبريالية ضدّ شعوب القارة الأمريكية. . . الخ)[2]، وهذا في الواقع وصف تاريخي مرت فيه مجمل الحضارات والثقافات الأرضية، خصوصاً تلك التي تزعم أنها ذات بُعد سماوي متعالٍ جعل منها اتفاقات أو أدياناً كونية عالمية.

لكن هذا الوصف لم يصِر في زمننا المعاصر وصفاً جوهرياً في أنساق هذه الأديان الكونية، فقد فطنت التيارات الدينية إلى ضرورة خلق مقاربات ذاتية ذات بُعد تسامحي وانفتاح ساهمت فيه التحولات العالمية وتبدل المواقع الحضارية قراراً أساسياً في بلورته، فقد بدأت الأديان **«تكف عن توجيه الثقافات المرتبطة بها. فالعالم كله يواجه المشكلات نفسها لكن المناطق الثقافية المرتبطة بالمسيحية والإسلام**

---

(1) ول وايريل ديورانت، **دروس التاريخ**، ترجمة وتقديم: علي شلش، ط 1، دار سعاد الصباح، الكويت، 1993، ص 89.

(2) انظر على سبيل المثال لا الحصر المراجع الآتية: هيلين إيليربي، **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، ترجمه وقدّم له: د. سهيل زكار، دار قتيبة، د.ت، ص 69، 109. ويليم الصوري، **الحروب الصليبية**، ترجمة: د. حسن حبشي، ج 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 110. محمد العروسي، **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، سبق ذكره، ص 27.

مشتركة معاً في تراث مادي حديث يربطهما معاً، وليس هذا فحسب بل إن المسيحية والإسلام هما ورثة الثقافات المتمازجة للإمبراطورية الرومانية، فرغم أن اليهودية تشكل عنصراً في الثقافة المسيحية إلا أن هذا العنصر أقرب ما يكون إلى الثقافة الشرقية في الإمبراطورية الرومانية، بينما استعارت الثقافة الإسلامية كثيراً من المنطق اليوناني والميتافيزيقا (. . .) وبتوالي القرون أصبحت ثقافات الدولة المسيحية ودار الإسلام قد تجانست - إلى حدّ ما - بحكم وجود أصل مشترك لهما. . .»[1].

وقد كان للمنطق اليوناني والميتافيزيقا اليونانية دوراً مهماً في بلورة علم اللاهوت الإسلامي الكلاسيكي **(علم الكلام القديم)**، ساهمت فيه عملية الانفتاح الثقافي الهائل الذي ابتدأه العباسيون أولاً في عهد البرامكة ليبلغ أوجه في عهد المأمون العباسي الذي أنشأ دار الحكمة، وهو مجمع علمي ثقافي عظيم أنشئ من أجل العمل على تقريب علوم الأوائل من مصادر الفكر الغربي اليونانية واللاتينية، خصوصاً أن المكون اللاتيني يحتل موقعاً خاصاً بالنسبة إلى أوروبا الغربية والعالم المسيحي وبقايا الإمبراطورية الرومانية مع ذلك العدد الهائل من الأمكنة والتواريخ والاختلافات والمتغيرات والقوى والمداخلات التي تتضمنها هذه الكلمات، هذا بالإضافة إلى ما تبقى من روما الوثنية[2].

---

(1) مونتغمري وات، **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**، سبق ذكره، ص 215-216.

(2) أ. ل. رانيلا، **الماضي المشترك بين الغرب والعرب**، سبق ذكره، ص 10.

ولقد حفظ المسلمون للغرب تراثهم الثقافي، وخصوصاً الديني منه، في أصوله ومصادر الأولى، مع أنهم ما كانوا ليترجموا نصوصاً دون أن يفيدوا منها علماً ينفعهم في ممارستهم العلمانية أو الدينية، فقد تمّ إعمال قواعد المنطق اليوناني في كل جوانب الحياة الإسلامية ابتداء بالآليات الإسلامية مروراً بعلوم الشريعة الليتورجية وعلم الفقه وأصوله وانتهاء بالمجلات العلمية العلمانية كالميكانيكا وعلوم الآلة كالعربية والفلك والحساب والرياضيات.

أما في زمننا المعاصر، فحضور **المشترك الإنساني** بات يعرف نوعاً من الخفوت نظراً إلى أن الطبيعة الثقافية العلمانية المادية السائدة في العالم اليوم، خصوصاً في العالم الغربي المهيمن ثقافياً وحضارياً على الأرض. فالغرب بماديته العنصرية - في نصيب مهم منها - المناهضة لأشكال التقارب الديني أياً كانت، باتت تعزل النطاقات الدينية (مسيحية كانت أو إسلامية. . .) في سياق تصارعي حول مناطق النفوذ اللادينية، الشيء الذي هيأ لكل دين مجموعة دفاعات عقلية قوية ضدّ الدين الآخر، وقد أدت هذه العلاقات المركّبة التي تحتوي في طياتها الألفة والعداء والتآلف والصراع إلى أن أصبح الحوار بين المسيحية والإسلام مسألة لها ضرورة خاصة وإلحاح لا فكاك عنه.

والواقع أن الأديان مطالبة بمحاربة كل أشكال التوسع النفوذي **وتذويب نفسية المقاتل** تجاه الأديان الأخرى لأنها مع اشتراكها في المصادر والأصول الثقافية، كما بيّنا، وهي أيضاً تشترك في طبيعة التحديات التي باتت تهددها ليس باعتبارها مكوناً انتقائياً وإنمائياً بل باعتبارها وحدة شاملة يجب احتشاؤها من الجذور.

وأقصد بهذه التحديات مشكلة الإلحاد والعلمنة الشاملة المهددة للأديان وللممارسات الدينية عموماً. فالعلمنة - بحسب القس الألماني جوتفرايد كونزلن -«ليست فقط وصفاً لاضمحلال الأهمية الثقافية للدّين التاريخي وصورة المؤسسة، بل تعني أيضاً خلق وسائل جديدة لعمليات فهم الوجود وقوى الإيمان ذات التوجه الدنيوي».
وتتمثل قوى إيمان العلمانية الدينية، بحسب رأيي، في الثالوث التالي:

- التاريخ كتاريخ علماني للخلاص (ويمكن القول أيضاً تاريخ كنقطة جذب المصير).
- مسيحانية (إيماناً بمجيء المسيح المنتظر) (أو دين الثورة).
- العلم كقوة علمانية للإيمان[1].

أدى انتصار التاريخ العلماني - بحسب تعبير كونزلن - للدين إلى تطور العصر الحديث، وهو الآن في أزمة حقيقية. فقد أصبحت القناعات العقلية الأساسية أموراً تفتقر إلى اليقين وغدت الحداثة العلمانية غير واثقة من نفسها، وأصبح **معبد العلم عتيقاً**، وهكذا فقدت الآمال العلمانية بالفداء والخلاص قوتها الثقافية. ولا يقتصر معنى ذلك على حدوث أزمة في التراث الديني للعالم الغربي، أي المسيحية، بل أيضا حدوث أزمة في الثقافة العلمانية للحداثة، ولم ينحصر الأمر في إصابة المسيحية وباقي الأديان بالإنهاك، بل أصيب العصر الحديث كله بالإعياء أيضاً، وباتت تطيرات متشائمة من رواد

---

(1) جوتفرايد كونزلن، **مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا**، تقديم وتعليق: د. محمد عمارة، ط 1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 30.

ما بعد الحداثة والعدميين كنيتشه في رؤيته النافذة لثقافة «آخر بني البشر» رؤية صحيحة وواقعية، لذلك فالحلّ في دورة الإنسانية المعاصرة إلى رياض الإيمان والتسليم لله ربّ السموات والأرض والملكوت، **وهذا الهدف السامي يتطلب منا نحن معاشر أتباع الأديان السماوية منها أو الوضعية محاولة إيجاد صيغ ثابتة وواضحة تعصمنا من الزلل وتحول دون إحياء صفحات سوداء من الماضي.** وكما قال غارودي: «إن الأمر ليس اصطناعاً طوباوياً لا أساس له من الواقع، بل أمراً ووعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسمى كل منها لمصلحتها إلى تغير الحياة. إن الأمر هو أن تعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة. إن ما نراه الآن يولد وينمو ليمنحنا سلفاً الثقة والجرأة على تصورات وعلى تحقيق عالم آخر ونمواً إنساني الوجه»[1].

2- المشترك الثقافي وحوار الأديان والحضارات

يكتسب الحوار في تراثنا الثقافي والحضاري معنى بل قيماً ومبادئ على جزء أساسي في الثقافة والحضارة الإسلاميتين.

فمن حيث الدلالة اللغوية نجد أن جذر (ح. و. ر) مثقل بالمعاني التي تؤكد على مفاهيم أصيلة في تراثنا الثقافي والحضاري.

وفي **لسان العرب**، الحوار هو الرجوع، وهم يتحاورون أي يتراجعون الكلام، والتحاور هو التجاوب والمجاوبة والحور هو

---

(1) روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، سبق ذكره، ص 10.

الرجوع عن الشيء وإلى الشيء والمحاورة مراجعة المنطق والكلام في المخاطبة[1]، «بل وليدهشنا حقاً أن يكون من أسماء العقل في اللسان العربي الأحور».

ويعرّف معجم ويبستر (*Webster*) الإنكليزي الحوار (Dialogue) بأنه تبديل الأفكار والآراء[2] ويعرّفه لاروس (*Larousse*) الفرنسي بأنه «التكلم مع الآخر حول موضوع معين أو التفاوض معه»[3].

مفهوم الحوار في الفلك السياسي والثقافي المعاصر من المفاهيم الجديدة والحديثة العهد بالتداول. ولعلّ ما يدل على جدة هذا المفهوم وحداثته أن جميع المواثيق والعهود الدولية التي صدرت في الخمسين سنة الأخيرة، بعد إنشاء منظمة الأمم المتحدة، تخلو من الإشارة إلى لفظ الحوار، بينما تعتمد معاني الإنسانية أخرى، مثل التسامح والتعاون والتعايش وإنماء العلاقات الودية بين الأمم وتحقيق التعاون الدولي والدفع بالرقي الاجتماعي قدماً والرفع من مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح، تعزيزاً للعمل الجماعي المشترك لما فيه الخير للإنسانية[4].

فليس الحوار من ألفاظ القانون الدولي، فهو لا يوجد له ذكر

---

(1) ابن منظور، **لسان العرب**، ج 1، سبق ذكره، ص 751. انظر: حسن الكرمي، **الهادي إلى لغة الغرب**، ج 1، ص 55.

(2) *Webster's ninth new collegiate dictionary*, Massachusetts, U.S.A., 1991.

(3) *Larousse de la langue française*, Librairie Larousse, Paris, 1977, p.6.

(4) ديباجة ميثاق الأمم المتحدة.

أصلاً في ميثاق الأمم المتحدة ولا في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ولا في العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية ولا في إعلان مبادئ التعاون الثقافي الدولي، وعلى هذا الأساس فإن الحوار بهذا المعنى هو مفهوم سياسي أيديولوجي ثقافي حضاري وليس مفهوماً قانونياً.

ولقد اقترن مصطلح الحوار في دلالته الجديدة بتزايد حدّة ما كان يعرف بالحرب الباردة بين المعسكرين السابقين بزعامة الولايات المتحدة والاتحاد السوفييتي سابقاً، وتزامن هذا الظهور لمفهوم الحوار مع تصاعد ضراوة الصراع الأيديولوجي والسياسي بين القوتين العظيمتين، فكان **الحوار** الذي طرح الغرب فكرته مقابل **التعايش** الذي رفع المعسكر الشيوعي شعاره وتبنى فلسفته، فالغرب ينادي بالحوار بين الأديان ثم بالحوار بين الثقافات والحضارات والشرق الذي كان فيما مضى يتمثَّل في الاتحاد السوفييتي يدعو إلى التعايش بين الأمم والشعوب. ولكل دعوة غايتها، وفي كلتا الحالتين فإن الكاسب هو صاحب الدعوى والمنادي بها والمدافع عنها.

ويلاحظ هذا السياق المفاهيمي والتاريخي أن الحوار الذي كان الغرب هو السبّاق إلى الدعوة إليه بهذا المفهوم وبهذه الدلالة، استند أول الأمر إلى هدف ديني حين وقع التركيز على الحوار الإسلامي المسيحي وكانت الكنيسة العربية هي التي وجهت الدعوة إلى هذا الحوار، وذاك في أعقاب نشوء أزمة حضارية جديدة في العالم العربي الإسلامي نتيجة تصادم بين الإرادتين، الإرادة العربية الإسلامية والإرادة الغربية، فكانت الدعوة إلى الحوار في المجال

الديني في صيغة «الحوار الإسلامي المسيحي» ثم في المجال السياسي في صيغة «الحوار الأوروبي العربي» وفي مرحلة أخرى في صيغة «حوار الشمال والجنوب»، وكأن الغرب في كل الأحوال وفي جميع الظروف هو صاحب المبادرة إلى هذا الحوار في أشكاله المتعددة وبصيغه المتنوعة، ذلك لأن العالم في واقعه يواجه حالة تستدعي الحوار الإسلامي المسيحي بعيداً من «الدعوة» أو «التبشير»، فليست الغاية منه «أسلمة المسيحيين» ولا تنصير المسلمين، بل غايته أن يفهم كل فريق الآخر ويتعايش معه[1].

غير أن هذا النمط المتسامح من الحوار يقتضي وجود أرضية صلبة لتقوم عليها قائمته ويعطي أكله الذي أريد منه، فهي جملة من الضوابط والأسس المرجعية لا ترجع إلى الإسلام ذاته وإنما تمتد لتتخذ أصولها وشرعيتها من مقاصد الأديان كلها التي كانت دائماً جزءاً من رسالتها ومكوناتها الدينية النفسية والتاريخية، وسنأخذ من الإسلام نموذجاً لدراسة بعض الضوابط والتواصل والحوار الحضاري والثقافي من خلال نصوص القرآن الكريم، ومن ذلك:

*** التعدد البشري: ابتداء الفطرة والحكمة الإلهية**

وقد قرر الله تعالى ذلك لعباده بأساليب شتى، منها أن الله تعالى هو منشئ هذا التعدد: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات، الآية: 13). وقوله تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ

(1) انظر: أحمد راتب عرمونة، مقدمة الناشر لكتاب محمد السماك **مقدمة إلى الحوار الإسلامي المسيحي**، ص 7.

ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّلْعَٰلِمِينَ﴾ (الروم، الآية: 22). لذلك لم تقم في نفس المسلم حواجز اللون أو اللغة أو الشعوبية أو الطبقة العنصرية البغيضة قط ما دام مسلماً يتقي الله تعالى، لذلك لم تستطل الحضارة الإسلامية بالبغي والادّعاء على غيرها من الحضارات، وإنما تجاوزت وتحاورت أو أعطت وأخذت ما دامت لا تخالف دينها، وهذا التأسيس ديني ونفسي بالغ الخطر والأثر وله ما بعده.

* التعايش السلمي بين الأمم والحضارات

فالتعدد واقع صحي والأرض واسعة قد جعلها الله تعالى مجالاً للتعاون والتنافس، وتحصيل المعاش والأرزاق.

كما قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَٰيِشَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (الأعراف، الآية: 10). قال عزّ من قائل: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ﴾ (الملك: 15)، وقال: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ أَن تَعْتَدُوا۟ ۘ وَتَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا۟ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ﴾ (المائدة، الآية: 2). وهذا العدل والتعاون مع المحاربين فكيف بالمسالمين؟

* منع الاستخفاف بخصائص الأمم

فلكل أمة ثقافة لصيقة بها يبقى منها الصالح ويحتاج الناس منها إلى وقت وصبر ودعوة وحوار وتفهيم وتعليم حتى يقلع عنها أصحابها عن اقتناع، وهذا ما جاء به الإسلام حتى لا ينفر الناس من

الحقّ ويلجأون إلى العناد المهلك، فقد اعتمد التدرج في الأحكام وحرّم الخمر على مراحل، وأسس العقائد أولاً فجاء بقاعدته مع أهل الكتاب (**اتركوهم وما يدينون**) مع دعوة القرآن الكريم إلى الإسلام والتغير بالتي هي أحسن.

*** نبذ الظلم والفساد والاستعلاء بغير الحقّ**

لأن داء الحضارات هذا وسوس العلاقات البشرية المدمر حرمه الله على المؤمنين وأمرهم بمنعه ومقاومته: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (الأعراف، الآية: 56).

فإذا نبذ الظلم والبغي والفساد وشاع الأمن بين الأمم وكانت الفرصة للحوار الهادئ والتفاهم الطيب والبلاغ المبين لرسالات الله عزّ وجلّ، وهي منفعة دينية ودنيوية معاً، للمؤمنين وغيرهم حيث يتحاورون ويعرفون الحقّ الإلهي بنماذجه الواقعية.

*** المبدأ العالمي: لاَ إِكْرَاهَ فِي الدين**

وهو مبدأ خطير من مبادئ الإسلام السمحة، ألزم الله به الأمة المسلمة ابتلاء، ولا بدّ من مراعاته ليمتد الحوار والتفاهم بين الأمم، وعند الإكراه والإرغام يموت الحوار وتفرز الأحقاد، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾ (البقرة، الآية: 256). ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِن يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ

كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف، الآية: 29).

ويقول الله تعالى مخاطباً رسوله وأمنه من بعده حاكمين ومحكومين: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، الآية: 99).

لذلك عاش في ظلّ دولة الإسلام العالمية كل الأجناس بأديانهم ومذاهبهم، وعاش في أمته اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم قروناً متطاولة لا يرغمون على ترك دينهم أو عوائدهم رغم نفوذ المسلمين يومئذ بالسلطان والسيادة الكونية، بل حفظت لهم دماؤهم وأموالهم وأعراضهم وأديانهم بأمر الله عزّ وجلّ لا من باب المناولات السياسية أو المصالح الوقتية. . . إلخ.

ودليل ذلك أن الله تعالى قد أكد الوصية بالتزام الحوار والدعوة والبلاغ والبيان الذي يتم به التعليم والتفهيم حتى بعد فرض (الجهاد) وبعد أن أصبحت قوة حربية مؤثرة لما يعلّمه الله سبحانه وتعالى من أن الحوار هو مدخل الإيمان لذلك تأثيره أبقى وأقوى، بل إن القوة الحربية نفسها هي لتوفير الأمان للناس وليتحاوروا بلا إكراه، لذلك ظلّ القرآن الكريم بعد فرض (الجهاد) يتنزّل بالدعوة والبلاغ والحوار والبيان، بخاصة مع أهل الكتاب السابقين.

وقد تقدم كيف حاورهم الرسول حتى في التوحيد، الذي هو أصل الأصول الدينية، بعد فرض الجهاد، وقد قال تعالى مخاطباً نبيه في هذه المرحلة: ﴿فَإِنْ حَاجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ فَإِنْ أَسْلَمُوا فَقَدِ اهْتَدَوا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ (آل عمران، الآية: 20)، أي

فالواجب عليك يا محمد البلاغ وليس الحرب لأن مجالها هو ردّ العدوان وليس فرض الإيمان. يقول غارودي: «وبهذا (الحوار بين الحضارات) وحده يمكن أن يولد مشروع كوني يتسق مع اختراع المستقبل، وذلك ابتغاء أن يخترع الجميع مستقبل الجميع (. . .) إن الأمر ليس أمر اصطناع طوباوية لا أساس لها من الواقع بل أمر وعي ما تصبو إليه آلاف المجتمعات المتشاركة والطوائف على اختلاف أنماطها المتنوعة وهي تسمي كل منها لمصلحتها إلى تغير الحياة. إن الأمر هو أن نعرف القاسم المشترك بين تطلعاتها وأن نفتح آفاق إمكانات جديدة وإن ما نراه الآن يولد وينمو ليمنحنا سلفاً الثقة والجرأة على التصور وعلى تحقيق عالم آخر ونمواً إنساني الوجه»[1].

---

(1) روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، سبق ذكره، ص 10.

الفصل الثاني

حقيقة التقريب بين الأديان: الأصول والدواعي

«اليوم وقد أصبح العالم قرية صغيرة تتلاقح فيها الثقافات عبر وسائل الإعلام المختلفة تزداد الحاجة إلى الحوار وإلى ضرورة تأصيله من الناحية الشرعية، والمسلمون حين يمارسونه هم بأمسّ الحاجة إلى معرفة مسوغاته الشرعية وآدابه ومحظوراته».

د. منقذ بن محمود السقّار[1]

---

(1) دكتور في مقارنة الأديان، عن كتابه **الحوار مع أتباع الأديان: مشروعيته وآدابه**، طبع ونشر: رابطة العالم الإسلامي، د.ت، ص 3.

كثر الحديث في الآونة الأخيرة حول مسألة التقريب بين الأديان في إطار محاولات ومقترحات حلول لنبذ آثار نظريات ما بعد الحداثة في العالم الغربي المبشرة بصراع حضاري ديني تتزعمه قيادات الأديان الكبرى الأكثر انتشاراً في العالم، الشيء الذي أحدث زعزعة أيديولوجية وفكرية ساهمت في تضارب المواقف بين منظّريها من العلماء والكتّاب ورجال الدين.

فما هي حقيقة هذه الأطروحة؟ وما هي الأصول الفكرية التي بنيت عليها؟ وما هي دواعي قيامها؟

أسئلة سأحاول الإجابة عليها، إن شاء الله تعالى، فيما يأتي من موضوعات بحثية مرتبطة بموضوعنا.

المبحث الأول:
التقريب بين الأديان: الحقيقة وتاريخ الظهور

المطلب الأول: حقيقة التقريب بين الأديان

يُطلق مفهوم التقريب بين الأديان على مجمل المحاولات الفكرية والعملية الساعية لإيجاد لون من ألوان التلاقي والاتصال بين دين الإسلام وغيره من الأديان السماوية والوضعية. لقد أخذ هذا

المفهوم منذ ظهوره إطاراً نظرياً معقداً يتم تأصيله جيلاً بعد جيل في مستويات عملية تهدف إلى توسيع الإقناع بهذه النظرية وإيجاد التبريرات لها بأي طريقة كانت.

لم تكن نظرية التقريب بين الأديان بشقيها الوحدوية وليدة الظروف الفكرية والأيديولوجية المعاصرة، بل هي تطوير لسلسلة من المحاولات التاريخية المتعاقبة، غير أنها لم تظهر ظهوراً جلياً ولم تحظَ بانتشارها العالمي إلا في العصر الحاضر، وعلى وجه الخصوص في الربع الأخير من القرن العشرين حتى أيامنا هذه، حيث اكتسبت معانٍ جديدة وأهدافاً متعددة ووسائل متنوعة لم تكن متاحة لها من قبل وصارت بالفعل **أحد المعالم المميزة لهذه الحقبة من التاريخ** التي تسودها شعارات المساواة والحقوق والحريات دون تمييز مبني على أساس ديني أو عرقي، وذلك على مدى نصف قرن، أي منذ انقضاء الحرب العالمية الثانية عام 1945م.

أخيراً، وفي أعقاب سقوط الكتلة الشيوعية وتفكيك الاتحاد السوفييتي وانحلال حلف وارسو، ولد مصطلح جديد هو: مصطلح «**العولمة**»، أي توحيد العالم[1]، وذلك ما يعني المضي حثيثاً في إزالة الفوارق وتمييع الحدود والقضاء على خصوصيات المجتمعات المتعددة دينياً وثقافياً في إطار النموذج الغربي الكامن، نموذج الحداثة وما بعد الحداثة وخلفياتهما المناهضة للروحيات والأخلاقيات، الشيء الذي بات يتطلب المزيد من التقريب بين

---

(1) انظر: سيار الجميل، **العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط**، ط 2، مركز الدراسات الإستراتيجية للبحوث والتوثيق، 2001، ص 20.

الأديان في المرحلة المقبلة. يقول الدكتور محمد محمد حسين: «العالمية في الإصلاح الحديث، مذهب يدعو إلى البحث عن الحقيقة الواحدة التي تكمن وراء المظاهر المتعددة في خلافات متباينة. ويزعم أصحاب الدعوة والقائمون عليها أن ذلك هو السبيل إلى تجميع الناس على مذهب واحد، تزول معه خلافاتهم الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم محل الخلاف»[1] وتتم الآلية الأيديولوجية لهذه العولمة في إطار ما أسماه توملينسون (Tomlinson) **بالمرتبطية والتقارب**، فـ«الأمر المتضمن هنا هو إحساس بانكماش المسافات من خلال الانخفاض الدراماتيكي في الوقت المستغرق - إما بصورة مادية - على سبيل المثال من طريق النقل الجوي أو تمثيلية (من طريق النقل المتواسط إلكترونياً للمعلومات والصور) لاجتيازها وعند مستوى آخر من التحليل تلقي المرتبطية بظلالها على فكرة التقارب المكاني وعن فكرة تمديد العلاقات الاجتماعية عبر المسافة (. . .) إذا كانت **المرتبطية** تدل حقاً على التقارب كحالة اجتماعية ثقافية عامة، يجب أن يفهم هذا اعتبار أنه تحول في الممارسة، يجسّد في الحقيقة داخل نواحي المحلية بقدر ما يستشعر في الوسائل التكنولوجية المتزايدة للوصول إليها والخروج منها»[2].

---

(1) **الإسلام والحضارة الغربية**، ص 171.

(2) د. جون توملينسون، **العولمة والثقافة**، ترجمة: د. إيهاب عبد الكريم محمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 356، رجب 1429هـ-آب/أغسطس 2008م، ص 12-20.

والهدف من آلية المرتبطية داخل العولمة، بحسب توملينسون، هي **الأُحدية العالمية**، ذلك أن «المرتبطية محيطة عالمياً وبالتالي فهي تدل ضمناً على ثمة (أحدية) معينة وهو الإحساس بأن العالم يصبح لأول مرة في التاريخ مكاناً وزماناً اجتماعياً وثقافياً واحد (. . .) تحول العولمة العالم إلى مكان واحد»[1]. صارت العولمة الثقافية نوعاً من أنواع التنميط لأساليب الممارسة الثقافية للإنسان الكوني، خصوصاً في جوانبها العقائدية والدينية، حيث صارت تطرح خيارات على هذا الإنسان بما يذيب خصوصياته التي كوّنها انطلاقاً من تجربته الخاصة ومن تفاعلاته مع الكون والحياة. أما العولمة الدينية، إن جاز لنا أن نعبّر عنها بهذا التعبير، أشمل من «التقريب بين الأديان» أو «وحدة الأديان»، بل أصبحت **وحدة الأديان** مقررة من المقررات العالمية أو العولمة الدينية، فالعولمة نظام متحيز متعدد الأبعاد «وثيق الصلة بفكرة المرتبطية المعقدة، فإن تعقيد الارتباطات التي تنشئها العولمة يمتد إلى الظواهر التي اجتهد علماء الاجتماع في فصلها إلى مقولات تفكك من خلالها الآن بشكل مألوف الحياة الإنسانية: الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وبين الأشخاص والتقنية والبيئية والثقافة هلم جراً»[2]. وكلها تحاول أن تصل إلى النظام الذي يجمع الناس كل ميدان من هذه الميادين المختلفة على مذهب واحد أو بعبارة أخرى تحاول أن تكتشف الأصول الإنسانية المشتركة وراء مظاهر التعدد المتباينة في هذه الأنشطة البشرية لتصبح

---

(1) د. جون توملينسون، **العولمة والثقافة**، سبق ذكره، ص 21.

(2) المرجع نفسه، ص 24.

الأرض وطناً واحداً بدين واحد ويتكلم لغة واحدة، يتذوق الفنون والآداب بذوق واحد مشترك[1].

لنتساءل عن ماهية هذا المذهب الواحد؟ أليس في التعدد الديني والثقافي واللغوي فوائد ترفع من قيمة المجتمع وتخرجه من نمطيته الأحادية إلى التعدد الحركي المتكامل؟

الواقع أن العولمة بأيديولوجيتها المتحيزة للنموذج الغربي تسعى إلى فرض الهيمنة الثقافية والدينية على أديان الشرق في إطار المركزية الثقافية والدينية للغرب المتقدم تكنولوجياً ومعرفياً، وبالتالي هي نوع من أنواع فرض سياسة الأمر الواقع على سائر دول العالم النامي، خصوصاً الشرقية منها بأغلبيتها الإسلامية، ما سيساهم في التذويب الثقافي للأمة العربية والإسلامية ومحو معالم الإسلام المكوِّن لرؤيتها المميزة لها للإنسان وللطبيعة والكون. فنظرية التقريب بين الأديان، والتي هبّت رياحها بقوة من الغرب (المسيحي) قبل أكثر من ثلاثة عقود إثر المجمع الفاتيكاني الثاني (1965-1969م)، لا تحمل مدلولاً اصطلاحياً محدداً، فضلاً من أن تكون ذات حقيقة واقعية، فلفظ التقريب (L'approche) تدل على مسألة نسبية هي الغرب، تتفاوت في حقيقتها وتطبيقاتها لدى مختلف الأطراف، بل في نظرة كل طرف على حدة في فترة زمنية معينة، فقد تقتصر على حدّ أدنى من المجاملات الشكلية وقد تتوغل في الاقتراب إلى درجة الاندماج والوحدة وسقوط الفوارق، وبين هذا وذاك مراتب عديدة. وقد تبلور هذا التوجه للتقريب بين الأديان في العصر الحديث من خلال

---

(1) محمد حسين، **الإسلام والحضارات الغربية**، ط 1، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1979، ص 180.

مقررات **المجمع الفاتيكاني الثاني** وتجاوب معه ذوي الاتجاه العصراني من المسلمين وغيرهم، ومن ثم حملت عناوين المؤتمرات المنعقدة للتقريب بين الأديان في العقود الأربعة الأخيرة شعارات تعبّر عن الطبيعة الترابطية الجديدة، منها: الحوار والسلام والمثالية والتعايش والتفاهم والانسجام والتعددية والاشتراك والتسامح... إلخ. وجميعها مضافة إلى الدين أو الإيمان أو إلى الدينين معاً أو إلى الأديان الخمسة الكبرى (الإسلام - اليهودية - المسيحية - البوذية - الهندوسية)، وهذا المستوى من العلاقة هو السائد في العقود الأخيرة في المؤتمرات والندوات المعنية، وينخرط في فعالياته العديد من المفكرين ورجال الدين من سائر الملل وبعض رجال العلم والدعوة من المسلمين، ومن شواهد هذا الاتجاه ما جاء في البيان المجمعي «**علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية**» الصادر عن **المجمع الفاتيكاني الثاني في 28 تشرين الأول/أكتوبر 1965**، وفيه «الكنيسة الكاثوليكية لا تنبذ شيئاً مما هو في الديانات حقّ مقدّس، وتولي تقديرها باحترام صادق هذه الطرق المسلوكة في العمل والحياة وهذه القواعد والتعاليم التي، وإن اختلفت في أمور كثيرة عما تقول به وتعلّمه، تحمل غير مرة قبساً من شعاع الحقيقة التي تثير جميع الناس (...) ولئن كان قد وقع في غضون الزمن كثير من المنازعات والعداوات بين المسيحيين والمسلمين، فإن المجمع يحثهم جميعاً على نسيان الماضي والعمل باجتهاد صادق في سبيل التفاهم فيما بينهم وأن يحملوا ويعززوا كلهم معاً، من أجل جميع الناس، العدالة الاجتماعية والقيم الروحية والسلام والحرية»[1].

---

(1) المجمع الفاتيكاني الثاني، دساتير، قرارات بيانات، ص 628-629.

إن طبيعة التفاهم الكاثوليكي مع غيره من الأديان والطوائف غير الكاثوليكية تقوم على نزعة تحيزية في سياق مركزية الكنيسة في روما لقيادة الأديان نحو الخلاص اللّدُنّي، ودمج هذه الأديان تحت تصور الكنيسة في إطار ديانة واحدة معولمة، ويصف الشيخ محمد المهدي شمس الدين مشروعه للحوار الإسلامي المسيحي بكونه «يقوم بصورة أساسية على أن يبحث قادة الفكر والروح في كِلا الديانتين عن المساحات المشتركة بينهما في قضايا الإنسان والمجتمع والحضارة، فإذا اكتشفت هذه المساحات المشتركة، يتوجه الدينان معاً نحو العالم في عملية فتح روحي للحضارة الحديثة إنسانها»، ثم يجمل المساحات المشتركة في ثماني نقاط: الإيمان بالله واليوم الآخر. الإيمان ببعثة الأنبياء، إجمالاً. الإيمان بالبُعد الروحي للإنسان. الإيمان بحاجة الإنسان للعبادة. الإيمان بكرامة الإنسان. الإيمان بالأخلاق. الإيمان بالأسرة. مع التأكيد البالغ على الابتعاد عن دائرة **(الحوار اللاهوتي وعلم الكلام)، أي الحوار العقائدي**[1].

---

(1) فرح موسى، **الحركات الإسلامية والعلاقة مع الآخر**، حركة التوافق الوطني الإسلامي، د.ت، ص 69.
محمد مهدي شمس الدين، **بين الإسلام وجليس المذاهب**، ص 29-62.
انظر: محمد مهدي شمس الدين، رمضان البوطي، جودت سعيد، **الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف**، ط 1، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 25.

المطلب الثاني: تاريخ ظهور نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الإسلامي

إن الحديث عن مفهوم «**التقريب بين الأديان**» أو «**وحدة الأديان**» في أصوله التاريخية عند المسلمين يجرنا إلى فترة زمنية بعيدة من التاريخ الإسلامي، فظاهرة الوحدة الكونية في ارتباطها بالمكون الديني قديمة، غير أنها ليست مكوناً من المكونات الإسلامية، بل ظلت محل استنكار ورفض جماهير المسلمين ومفكريهم.

ويمكن أن نحدد الأصول التاريخية لظهور نظرية التقريب عند المسلمين بالمحطات التالية:

- غلاة الصوفية من أصحاب وحدة الوجود.
- الفرق الباطنية.
- طلائع العلمانيين والعصرانيين.

أولاً: غلاة الصوفية القائلة بوحدة الوجود

اعتبرت الدراسات الاستشراقية التيارات الإلحادية في الفكر الإسلامي مظهراً من مظاهر انتعاش العقل الإسلامي في بداياته الأولى، هي ومع خطورتها «ظاهرة ضرورية النشأة في كل حضارة حينما تكون في دور المدينة، وإنما تختلف وفقاً لروح الحضارة التي انبثقت فيها، ذلك أن الإلحاد نتيجة لازمة لحالة النفس التي استنفدت كل الإمكانيات الدينية فلم يعد في وسعها بعد أن تؤمن. وإذا كان الإلحاد الغربي بنزعته الديناميكية هو ذلك الذي عبّر عنه نيتشه بـ«لقد مات الله»، وإذا كان الإلحاد اليوناني هو الذي يقول «إن الآلهة المقيمين في المكان المقدّس قد ماتت»، فإن **الإلحاد العربي** هو

الذي يقول قد «**ماتت فكرة النبوة والأنبياء**»، ذلك أن الإلحاد العربي كان لا بدّ أن يصور عن الروح العربية وما تضعه هذه الروح من صلة في تدينها الخاص بين الله وبين العبد، فإنها لمّا كانت تنظر إلى هذه الصلة على إنها صلة افتراق وبعد كامل فقد وسطت بينها الكلمة كلمة الله»[1].

ويعتبر **غلاة الصوفية** النموذج الأمثل للتعبير عن هذه النزعة العقلانية في الفكر الإسلامي، والتي ترى الوجود ذاتاً واحدة فلا فرق بين الله والنملة ولا ضير عمّن عبد البقر ومن عبد الشجر أو من عبد الله أو من عبد المسيح، فالكل ما هو إلا تجلٍّ من تجليات الخالق الأوحد، فـ«سائر الأعيان والأشياء والأفعال ما هي إلا مظاهر وجوده وتجليات أفعاله ومن ثم فكل ما في الكون هو ذات الحقّ سبحانه وكل حركة وسكون وخير وشر وطاعة ومعصية إيمان وكفر تنغمر في بحر وحدة الوجود حتى تعود شيئاً واحداً وتسقط الحواجز والحدود والرسوم بين الذات والغير.

وهذا غاية التوحيد عندهم في عبارات مبهرجة عليها من زخرف القول، وزيف المعنى ما يستهوي كل قلب مفتون»[2]. ويقول ابن عربي الحاتمي الصوفي الوحدوي: «أعلم أنه لا يصح شيء من العالم له وجود ليس هو على صورة الحقّ، فنسبة الحقّ إلى الخلق نسبة الإنسان إلى كل صنف من العالم، ما عدا الإنسان، فإن ظهور

---

(1) عبد الرحمن بدوي، **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، ط 2، دار سينا للنشر، 1993، ص 7.

(2) محمود عبد الرؤوف القاسم، **الكشف عن حقيقة الصوفية**، ط 1، دار الصحابة، بيروت، 1408هـ، ص 105-262.

العالم عن الحقّ ظهور ذاتي فالحقّ مرآة العالم ظهر فيها صورة العالم فرأت الممكنات نفسها في مرآة الوجود الحقّ»[1].

وقد أجمع الباحثون في دراسات متعددة أن من النتائج القول **بوحدة الوجود القبول بوحدة الأديان.**

يقول ابن تيمية: «وهؤلاء المتفلسفة ومتصوفوهم كابن السبعين وأتباعه يجوّزون أن يكون الرجل يهودياً أو نصرانياً أو مشركاً يعبد الأوثان، فليس الإسلام عنده واجباً ولا التهود والتنصّر والشرك محرّماً، ولكن قد يرجحون شريعة الإسلام على غيرها»[2]. ويقول برهان الدين البقاعي: «على هذا الأصل، وهو الاتحاد بين جميع الكائنات وأنه لا غير ولا غيرية في شيء فرع صحة كل دين لأن الفاعل عنده إنما هو الله»[3]. أراد أصحاب الوجود إيجاد نظرية للتقريب بين اللاهوت المسيحي واللاهوت الإسلامي محل الإسلام نفسه، وبحسب أسين بلاثيوس (Asin Palacios)، «باتصاله بالديانات الأخرى خصوصاً المسيحية طامن من الصلابة وازداد مرونة في اتجاه الروحانية مقام الصوفية ونسبوا إلى النبي محمد آراء

---

(1) **الإنسان الكامل**: **محيي الدين بن عربي الحاتمي**، دون معلومات، ص 4، باب على صورة الحقّ. انظر المزيد عند أسين بلاثيوس، **ابن عربي: حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، 1965، ص 252.

(2) تقي الدين بن تيمية أبو العباس، **الردّ على المنطقيين**، ط 4، ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، 1402هـ/ 1982م، ص 282.

(3) برهان الدين البقاعي، **تنبيه الغبي على تكفير ابن عربي**، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، ط 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ/ 1980، ص 240-241.

موغلة في الوحدانية العالمية المستمدة من الرهبانية المسيحية وعبادات ومجاهدات في التعبد والفضيلة غريبة عن الإسلام الأصلي وبعد وقت قصير تحول الزهد والترهيب إلى تصوف متخذاً من الأفلاطونية المحدثة واليونانية والمسيحية نظريات الكاثرسيس (التطهر) والعرفان (الغنوص) (. . .) لكن لم يكن في الإسلام شيء شبيه بالمسيحية من عقيدة التجسد، أي تأنس الله (صيرورته إنساناً)، وهو ما يمهد للتصوف تماماً، ففي المسيحية المسيح إله وإنسان في وقت واحد (. . .) وهو نموذج العلاقة الوثيقة بين الإنسانية والألوهية. فأتى صوفي عاش في بغداد في القرن العاشر الميلادي وهو الحلاج وخطا هذه الخطوة الجديدة في **التقريب بين الإسلام والمسيحية**. . .»[1]. فأسطورة وحدة الوجود استلزمت عند الصوفية الإيمان بوحدة الأديان سواء منها ما نسميه عناكب الأوهام وما افترته أساطير الخيال وفارت به الشهوات أو ما أوحاه الله إلى رسله، وبهذا آمن الصوفية سلفهم وخلفهم بأن التوحيد عين الكفر والشرك وبأن الإسلام على هداه وقدسه عين الدين المجوسي في ضلاله[2]، بل أدرك هذا المعنى كبار المستشرقين من أمثال ر. أ. نيكلسون (R. A. Nicholson)، حيث يقول: «ومن لوازم مذهبهم في وحدة الوجود أيضاً قولهم بصحة جميع العقائد الدينية أياً كانت»[3].

---

(1) أسين بلاثيوس، ابن عربي: **حياته ومنهجه**، سبق ذكره، ص 256-257.

(2) عبد الرحمن الوكيل، **هذه هي الصوفية**، ط 1، دار الكتب العلمية، 2003، ص 93.

(3) رينولد نيكلسون، **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، ترجمة: أبو العلا عفيفي، ط I، لجنة التأليف والترجمة، 1947، ص 88.

ثانياً: الفرق الباطنية

التيار الباطني هو وجه آخر من وجود الترابطية العالمية في المكون الديني و«الإنساني»، ويتميز هذا المكون في أيديولوجيته التي تفرّق فيها الدين إلى الظاهر والباطن في إطار نظرية للتأويل جعلوا منها رسالة من أصول تعاليم أئمة أهل البيت. قال أبو حامد الغزالي: «إن الباطنية إنما لقبوا لدعواهم أن ظواهر القرآن الكريم والأخبار بواطن تجري في الظواهر مجرى اللبّ من القشر، وإنها بصورها توهم عند الجهّال الأغبياء صوراً ملبية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة»[1].

- **إخوان الصفا**: من أقدم مأثورات الفكر الباطني، جملة من الرسائل تبلغ 53 رسالة عُرِفت باسم رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا، اعتنى بإخراجها وقدّم لها بطرس البستاني، ولا يعرف من ألَّف هذه الرسائل، ويتضح بجلاء من خلال اطّلاعنا على هذه الرسائل أنها تخص جماعة شيعية سرية منظمة تعتمد أسلوب الدعوة الفردية للتغلغل في مختلف طبقات الناس لإقناعهم بدعوتهم.

وقد صدّر إخوان الصفا رسائلهم ببيان مصادر الفكر الديني لديهم، فقالوا إن علومنا مأخوذة من أربعة كتب:

* **أحدها**: المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة.

* **وآخر**: الكتب المنزّلة التي جاءت بها الأنبياء صلوات الله عليهم، مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء المأخوذة معانيها بالوحي من ملائكة وما فيها من أسرار خفية.

---

(1) أبو حامد الغزالي، **فضائح الباطنية**، ط 1، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، 2000، ص 11.

والثالث: الكتب الطبيعية. والنوع **الرابع**: كتب الآلهة التي لا يمسها إلا المطهرون.[1]. وتتبيّن من سرد مصادرهم الأربعة أنها منزّلة منزلة الأديان عندهم، وكونها على حدّ سواء، وأن كتبها المقدسة من التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الأنبياء على درجة واحدة في المرجعية، بالإضافة إلى المصادر الثلاثة الأخرى، فهم بذلك يؤصّلون الوحدة الدينية دون مراعاة الاختلافات في التصورات والمنطلقات المميزة لكل الدين، فمن ذلك قولهم: «اعلم أن اختلاف الشرائع ليس بضار إذا كان الدين واحداً لأن الدين هو طاعة وانقياد للرئيس الآمر فيما يأمر وينهى المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد واحد وما يرى أنه يصلح فيه لأن أوامر أصحاب النواميس ونواهيهم مماثلة لأمر الطبيب الرقيق الشفيق للعليل بالحمية في الصيف من تناول الأشياء الحارة بالطبع، وإجازته شرب المبردات في البلدان الحارة وفيما يرى ويأمر له. فبهذا الوجه أيضاً اختلاف العلماء رحمة واختلاف أهل الديانات في أمر الدين وسن أحكامه حكمة جلية لا يعرفها إلا المحققون المستبصرون»[2]. ومن ثم تنمحق الأديان كلها في ساحات الباطنية الفساح، فلا يميز دين من دين ولا ملة من ملة ولا آية محكمة من فلسفة مظلمة ومن لبان هذه المعاني ارتضع أرباب وحدة الوجود ودهاقنة الباطنية، فمن سرهم جامع لكل العلوم وقبائل كل الأديان، «فينبغي لإخواننا أيدهم الله تعالى أن لا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب

---

(1) **رسائل إخوان الصفا**، ج 10، سبق ذكره، ص 42.
(2) المرجع نفسه، ج 9، ص 487- 491.

ولا يتعصبوا على مذهب من مذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم جميعاً»[(1)].

- **البهائية**: من فروع الباطنية، تظهر علينا الطائفة البهائية المنسوبة إلى مؤسسها الميرزا حسين علي المازيذراني الملقب بـ«البهاء» المولود سنة 1233هـ الذي ورث الدعوة البابية إثر إعدام مؤسسها علي بن محمد الشيرازي سنة 1265هـ/ 1849م. يقول أحمد وليد سراج الدين إن «البهائية بعد أن قدّمت نفسها كدين جديد حلَّ محل الأديان السابقة التي ترى أنها استنفذت أجلها وأغراضها ولم تعد صالحة للعصر الذي ظهر فيه الدين البهائي الذي سيدوم ألف سنة، بحسب زعمهم، ولم توضح المقصود من توحيد الأديان ولا الكيفية التي سيتم بها ذلك، لكن المرء يستطيع أن يستخلص من سطورهم كل شيء بعبارة «وحدة الأديان» التي يطرحونها ولا تعني عندهم جمع الأديان على قاسم مشترك وإنما تعني إقامة دين جديد يحل محل الأديان السابقة وهو الدين الذي أبدعه الله»[(2)].

ومصداقاً لذلك يقول الميرزا حسين الميازندراني «البهاء»: «يا علماء الأمم غضوا الأعين عن التجانب وانظروا إلى التقارب والاتحاد وتمسكوا بالأسباب التي توجب الراحة والاطمئنان لعموم أهل الإمكان». فالبهائية ليست ديناً جديداً: إنها الديانة المجردة

---

(1) **رسائل إخوان الصفا**، ج 9، سبق ذكره، ص 7. انظر: مصطفى غالب، **عن الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، ص 185.

(2) المحامي وليد سراج الدين، **البهائية والنظام العالمي الجديد: وحدة الأديان والحكومة العالمية**، ج 1، مطبعة الداودي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1994، ص 40.

والتي تقوم على قمة أهرامات الديانات البروتستانتية والكاثوليكية والإسلامية واليهودية والبوذية. . . إلخ التي تتصارع بعضها مع بعض وهي تحاول أن تجلب الجميع رغم أنوفهم إلى صفوفها لأنها وحدها فقط الديانة الحقيقية وكل الديانات خاطئة غير صحيحة[1].

لاحظ الدارسون للفكر البهائي تشابهاً استمدادياً بينها وبين الفكر اليهودي من جهة والصهيوني من جهة أخرى، خصوصاً في التنظير للتقريب الديني[2]، وأياً كان الأمر إذا كانت البهائية تتذرع بالحروب التي قامت بين الأديان لتشن حرباً شاملة عليها جميعاً، فربما كانت لتلك الحروب أسباب أخرى غير الأديان ذاتها، فالتعايش بين الأديان أمر ممكن جداً ومرغوب فيه وربما كان تفادي الحروب بين الأديان أيسر ألف مرة من توحيد هذه الأديان، فتوحيدها لا يمكن تصوره إلا بالقسر أو بغير الحرب لأنه مناقض لطبيعتها الخاصة جداً: طالما لاحظنا كثيراً من دعاة وحدة الأديان ينذرون البشرية بالفساد ويلوحون لها بجميع الأسلحة الفتاكة، إن هي لم تتحد على دينهم، فهل هذه هي الوحدة والسلام اللذان يدعوننا إليهما؟!

ثالثاً: طلائع العصرانيين

بدأت هذه النظرية أول ما بدأت في واقعنا المعاصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بإيعاز خارجي، فهي ثمرة من ثمرات الإمبريالية الغربية لإعادة صياغة الفكر الإسلامي ضمن أسس عالمية

---

(1) دريخوس، مقالة عن البهائية، ص 8، نقلاً عن أحمد الدحمداني، **البهائية والقاديانية**، ص 88.

(2) انظر: كتاب **البهائية والنظام العالمي الجديد**، سبق ذكره، ص 42-44.

(الترابطية المعولمة) لاحتوائه وتسخيره. ويذهب بعض الدراسيين إلى إرجاع الظهور الأول للوحدة بين الأديان إلى الشيخ جمال الدين الأفغاني، فقد جاء في **أعماله الكاملة** (ص 290-295) قوله: «هكذا نجد الأديان الثلاثة: الموسوية والعيسوية والمحمدية على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية إذا نقص في الواحدة شيء من أوامر الخير المطلق استكملته الثانية (. . .) **لقد لاح لي بارق أمل كبير أن تتحد الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت في جوهرها وأصلها وغايتها وبهذا الاتحاد يكون البشر قد خطو نحو الإسلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة**».

ويتبيّن من هذا النصّ ما يلي:

1- الوحدة الدينية في نظر الأفغاني لا تقتصر على الاتفاق في الميدان والغاية ولكنها تعني أيضاً التلقي فيه بدليل قوله إذا نقض في الواحدة استكملته الثانية.

2- أنه لا يرى «الإسلام» ناسخاً لما قبله من الأديان، بل هي عديلة له سواء في السواء.

3- لا يؤمن بمبدأ التعريف والتبديل الذي طال هذه الأديان عبر تعاقب التاريخ وتواتر الأزمان، فهي ثابتة في حجتها حتى وقتنا الحالي.

وقد تبعه على هذا المنهج تلميذه **الشيخ محمد عبده** الذي تأثر به وبقسيس إنكليزي اسمه إسحاق تايلور (Isaac Taylor)[1]. يقول الشيخ عبده: «وكان لي صديق فارسي، ميرزا باقر، يعتقد بإمكان

---

(1) انظر: محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، ج 1، ط 1، مطبعة المنار، مصر، 1350هـ/ 1931، ص 822-827.

تحقيق هذه الفكرة. وقد تمكن من إقناعي أنا والآخرين من علماء دمشق بكتابة رسالة إلى تايلور في الموضوع»[1]، كما أشار الشيخ رشيد رضا إلى موقف محمد عبده من أحد دعاة التقريب المسيحيين واسمه كريستوفر جبارة الذي كان متحمساً لهذه الدعوة في أمريكا، فقال: ثم جاء إلى مصر وألَّف فيها كتباً ورسائل كثيرة توفق بين التوراة والإنجيل والقرآن الكريم فحرمته الكنيسة الكاثوليكية، وكان من رتبتها الكهنوتية إلى رتبة «أرشمندريت»، وكذلك قابله المسلمون بالهزء والسخرية إلا الأستاذ وصاحب **المنار** فاحتمل من الإيذاء ما هو معهود في كل من يدعو الناس إلى خلاف ما هم عليه[2]، وبالتالي مع عظم قدر الشيخ الأفغاني وعبده في الفكر الإسلامي المعاصر، فإننا نلاحظ تورطهما في نشر هذا الفكر والاعتزاز ببعض أدلته، وقد يكون لهما العذر لذلك كانت البيئة المشرقية التي عاشوا فيها أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 تتسم بالاحتقان بين المسلمين المسيحيين بوساطة غير بريئة من الإمبريالية الاستعمارية الغربية، الشيء الذي دفعهما إلى القبول بهذه النظرية والاستكانة إليها.

ومن رواد التوحيد بين الأديان نجد الشيخ عبد الرحمن الكواكبي (ت 1902م)[3] والشيخ رفاعة الطهطاوي[4] وطه

---

(1) محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ج 2، ط 4، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1400هـ/ 1980م، ص 31.

(2) محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام**، ج 1، سبق ذكره، ص 827.

(3) انظر: عبد الرحمن كواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، ط 1، دار الشروق، القاهرة، 2007، ص 580.

(4) انظر: محمد حسين، **الاتجاهات الوطنية**، ج 2، سبق ذكره، ص 319-320.

حسين[1] والشيخ علي عبد الرازق[2].

ويعدّ مشروع الدكتور حسن الترابي السوداني من أشهر مشاريع الدعوة إلى صهر الديانة الإسلامية في باقي الأديان السماوية الأخرى، وإن كانت مشاريع من سبقه لهذه النظرية التقريبية لم تتجاوز الجانب النظري، فإن مشروع حسن الترابي أخذ صبغة أكثر عملية وتأثيراً نظراً إلى طبيعة المواقع السياسية التي تقلدها الشيخ الترابي في بلده السودان.

يقول الدكتور الترابي داعياً إلى وحدة الأديان[3]: «إن الوحدة الوطنية تشكل واحدة من أكبر همومنا، إننا في الجبهة الإسلامية نتوصل إليها بالإسلام على أصول الملة الإبراهيمية التي تجمعنا مع المسيحيين بتراث التاريخ الديني المشترك وبرصيد تاريخي من المعتقدات والأخلاق إننا لا نريد الدين عصبية وعداء ولكن وشيجة إخاء في الله الواحد»[4]. {إنّ موقف حسن الترابي الداعي إلى التقريب بين الأديان لا يُنسينا بأنه هو الذي أفتى بإعدام محمود محمد طه، المفكّر السوداني المعروف، وأقترح على المؤلّف أن يشير إلى ذلك في هامش الكتاب. وبناء على ذلك ينبغي تنسيب الرؤية الانفتاحيّة عند حسن الترابي}.

وبناء هذه الجبهة الدينية مطلب ديني يرتكز على مبدأ وحدة

---

(1) انظر: سفر الحوالي، **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، ط 1، مكتبة منارة العلماء، ص 607.

(2) انظر: المرجع نفسه، ص 610.

(3) **السودان الحديث**، العدد 6، جمادى الأولى 1415هـ-11/ 08/ 1994م.

(4) مجلة **المجتمع**، العدد 736 بتاريخ 9/ 10/ 1985.

الأديان السماوية: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَاىَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (البقرة، الآية: 38)[1].

ويعلل الترابي موقفه باعتبار الوحدة الدينية وحدة تفرضها تحديات العولمة المعاصرة، فيقول: «إن قيام جبهة المؤمنين هو مطلب الساعة، وينبغي ألا نحول دون المخاوف والتوجيهات التاريخية، فنحن نعلم أن الكثير من الحروب التي شنت باسم الدين والاضطهاد الذي وقع باسم الدين كان الدين منه براء، لأن الأديان لا تدعوا لنشر رسالتها رسالة الفضيلة والسلام بحدّ السيف أو بالقنابل والمدافع، ونحن نقرأ تاريخ الحروب الصليبية التي شنت على الشرق، فنراها حملات استعمارية استخدم فيها بعض ملوك أوروبا شعار الصليب واسم المسيحية ليحققوا توسعاً استعمارياً تتعبأ فيه جماهيرها المؤمنة ويمدهم بالموارد وكنوز الشرق التي كانوا يحلمون بها»[2]. والغرض من هذه الوحدة الدينية «إشاعة السلام بين الأديان ليس أمراً قصي المنال ولكن التحدي الذي نواجهه هو أن نتجاوز التعصب الديني الذي لا يرى الآخر إلا عدواً متربصاً أو خطراً محدقاً. ولكي نفعل ذلك فلا بدّ من تكثيف الحوار وتأسيس المثابرة المشتركة لا لمناقشة القضايا اللاهوتية ولكن لمناقشة ما يمكن أن نفعله سوياً بإشاعة المثل والقيم الدينية في عالم ينزلق يوماً بعد الآخر في مستنقع الجاهلية الآسن، ونحن في هذا المقام نزجي

---

(1) كلمة الدكتور الترابي في مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ 8/ 10/ 1994 بعنوان الحوار بين الأديان: التحديات والآفاق.

(2) كلمة الدكتور الترابي في مؤتمر الأديان الذي عقد بالخرطوم بتاريخ 8/ 10/ 1994 بعنوان الحوار بين الأديان: التحديات والآفاق.

الشكر لكل الجهات التي ظلت تنادي بالحوار بين الأديان. . . »[1].

لقد كان للرؤية الانفتاحية، لدى الشيخ الترابي، مسوغاً لإعطاء تنازلات من أجل إقامة الحوار بين الأديان الأخرى، وإن كنت أميل وأوافق على الانفتاح لكن يجب أن يكون على أساس الثوابت الدينية الإسلامية، فانفتاحية الإسلام على مختلف الأديان والمذاهب في عصره كانت ولا تزال ذات بعد نظري عميق لم يتم الكشف عن أبعاده النظرية وآليات أعماله على أرض الواقع، والقرآن الكريم نفسه يؤكد على هذا البُعد، كما قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 64).

المطلب الثالث: تاريخ ظهور نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الغربي

1- رؤية عامة

مرّت نظرية التقريب بين الأديان بمراحل متعددة قبل أن تصل إلى صيغتها المعاصرة في النصف الثاني من القرن العشرين، ذلك أن المسافة بعيدة جداً بين الرفض المطلق والقبول النسبي، أو النبذ الكلي والاعتراف الجزئي، وتحتاج إلى سلسلة طويلة من الممهدات الفكرية لإحداث تغيرات جذرية لدى الملل التي لا تحتكم إلى معايير ثابتة وعقائد راسخة في مبادئها وتقويمها للآخرين، وهذا ما حدث

---

(1) **السودان الحديث**، العدد 6، جمادى الأولى 1415هـ-11/ 08/ 1994م.

بالفعل من جانب الكتّاب المسيحيين بخاصة ومن بعض المسلمين على مدار التاريخ.

وقد بدأت محاولات التقريب بين الإسلام والملل الأخرى منذ وقت مبكر في العهد النبوي المكّي قبل المشركين تارة، كما قال الله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم، الآية: 9) وحين عرضوا أن يعبد آلهتهم سنة ويعبدوا إلهه سنة فأنزلت سورة الكافرون، وتارة من أهل الكتاب، كما قال الله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّن بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّن بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ ۖ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة، الآية: 109)، ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا ۗ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۖ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (البقرة، الآية: 135).

فهدفي من هذا المطلب محاولة ردّ الأوضاع التقاربية الراهنة إلى جذورها التاريخية الأولى حيث تظهر تجليات هذه النظرية والأهداف المراد منها.

والتاريخ البشري العام خارج الحدود الكتابية يحتفظ لنا بمحاولات للتقريب بين الأديان، ولعلّ من أشهرها محاولة الملك المغولي الإمبراطور أكبر سليل تيمورلنك (Timur) في الهند الذي كان يجمع علماء الأديان المختلفة، من مسلمين ومسيحيين وهندوس، ويعقد بينهم المناظرات زمن حكمه في النصف الثاني من القرن 16م. وقد شيّد لهذا الغرض بناية فخمة في عاصمة مملكته «قاتحبورسكري» أطلق عليها اسم «**خان العبادات**» وسعى لتحقيق المساواة بين الأديان، فألغى الجزية وامتيازات الأخرى وحاول

تأسيس دين جديد سماه «**دين إلهي**» انتهى به الأمر إلى اعتناق الإسلام وتسميته بمحمد وتلقبه بجلال الدين وتكنيه بأبي الفتح[1].

ولا بدّ من تحديد مدلول ما هو تاريخي وما هو «معاصر»، وقد اعتمدّت عرف المؤرخين باعتبار التاريخ المعاصر هو القرن الماضي، أي المئة سنة الأخيرة.

2- رؤية تفصيلية

لقد كان ظهور الإسلام وانتشاره السريع في القرن السابع الميلادي صدمة عنيفة للكنيسة الكاثوليكية التي كانت تمدّ من سلطاتها الروحية على شعوب منطقة الحوض البحر الأبيض المتوسط وما جاورها، «ومع الرسوخ السياسي واللاهوتي للدين الإسلامي، وتنامي النزاعات والاتجاهات الانتقادية للمسيحية، تحولت الكتلة الأساسية لمسيحيي الشرق الأدنى إلى الإسلام»[2].

ربما ظنت الكنيستين الكاثوليكية والأرثوذكسية الشرقيتين أنهما أمام همج رعاع يرتقون في تفكيرهم إلى آفاق الثقافة الهلنستية، فلا تملك تقاليدهم البدوية الصمود أمام الفلسفة المسيحية العريقة، لكن هذه الظنون قد تهاوت أمام المدّ الإسلامي الجارف. لم تشأ الكنائس المسيحية ولا الدولة البيزنطية الإذعان لأمر الواقع لذلك اتسمت العلاقات الإسلامية المسيحية بالعداء المستمر طوال التاريخ، ولم يكن ثمة مجال لما عرف أخيراً باسم «التقريب» أو «الحوار».

---

(1) مجلة **الأمة**، العدد 54، عام 1425هـ.

(2) أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 215، ص 178.

ويصف المستشرق الروسي أليكسي جورافسكي (Alexi Joravsky) هذه العلاقة التاريخية في بُعدها السياسي واللاهوتي بما يلي: «إن المجابهة العسكرية - السياسية بين هاتين الديانتين - أو قل بين هاتين الحضارتين - منذ بدأ ظهورهما المتجاور ووصولاً إلى القرن العشرين، كانت هي الطابع المسيطر على علاقتهما الأخرى، بما في ذلك العلاقات الدينية الأيديولوجية. ويودّنا التأكيد في هذا السياق أن ترسيخ الإسلام وتوطيد أركانه العقائدية في سوريا ومصر وشمال إفريقيا سحبا من المسيحية النصف الغني بثرواته من المجال الجغرافي الحضاري لشاطئ البحر المتوسط. . .»[1].

لقد احتاجت المسيحية إلى ثلاثة عشر قرناً من الزمان، بدءاً من القرن السابع إلى القرن العشرين، حتى تبلغ مرحلة «الحوار». وبين التنافر والتقارب برزت في الفكر المسيحي ممارسات متنوعة في مواجهة الإسلام عقائدياً، يمكن تحديدها كما يلي:

أسلوب التشويه والتضليل

أشهر رواد منظّري هذا الأسلوب في دمشق عرف باسم «يوحنا الدمشقي»[2] (ت 750م) وكان من مقرّبي أمراء بني أمية، وقد كتب كتاباً سمّاه **الردّ على محمد**، إذ اعتبر فيه الإسلام بدعة من البدع الآريوسية، لذلك صار مرجعاً وقديساً لدى المسيحيين في ردّه على الإسلام وتصديه له، يقول جورافسكي: «إذا كنا نتفق على واقعة أن التصورات الأوروبية عن الإسلام تشكلت ما بين القرنين الثاني عشر

---

(1) أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، سبق ذكره، ص 36-37.
(2) انظر ترجمته في **المنجد في الأعلام**، ص 753.

والرابع عشر للميلاد، فإننا يجب أن نشير إلى حقيقة أن هذه التصورات تكونت في كثير من جوانبها وخطوطها الكبرى على خلفية التفسير المسيحي الشرقي للعقيدة الإسلامية، وتعدّ المؤلفات التي وضعها يوحنا الدمشقي المتوفى سنة 750م من أكبر الدراسات المسيحية الشرقية عن الإسلام، والواقع أن التصورات المكتوبة عن الإسلام كبدعة مسيحية مرتدة ومنشقة، وعن محمد كنبي مزيف، انتقلت من مسيحيي سوريا إلى البيزنطيين ومنهم إلى الأوروبيين»[1].

3- أسلوب المجادلة والمحاجة الدلالية

ورائد هذا المسلك هو الراهب الفرنسي بطرس المبجّل (Saint Peter) (1094-1156م) وشغل منصب أسقف دير كْلوني.

أدرك القديس بطرس فشل المسلك العدواني في تحقيق أهداف المسيحية، «وقد انطلق من مسلّمة حتمية الصراع ولكن ليس بالسيف وإنما بالكلمة والإقناع والحجة. وفي نظرته للمسلمين كهرطقة اعتقد بطرس المبجّل بإمكان إعادتهم إلى فلك الكنيسة وذلك إذا تمكن اللاهوتيون والمبشّرون المسيحيون من أن يظهروا لهم بشكل مقنع أين تكمن انحرافاتهم وضلالتهم؟»[2].

يقول أستاذ لاهوت الأديان لودفيغ هاغمان (Ludwig Hagmann): «يعتبر رئيس كهنة دير كلوني بطرس المعروف بالمبجّل (1094-1156م) أول من مهّد الطريق للمجادلة العقلية مع الإسلام وقد اكتسبت بذلك شهرة عريضة. فأثناء التفتيشية والرعوية للأديرة

(1) أليكسي جورافسكي، **المسيحية والإسلام**، سبق ذكره، ص 70-73.
(2) المرجع نفسه، ص 81.

الخاضعة للرهبنة في إسبانيا عام 1162م خطرت له فكرة القيام بمجادلة عقلية. فالمعلومات الناقصة وغير الواضحة التي كوّنها معاصروه لأنفسهم جعلته يصل إلى القناعة بضرورة من هذا العجز عبر برنامج ملحّ، وصفه كما يلي:

- ردم حدّة العجز الحاصل في المعلومات.
- استنكار العمليات العسكرية.
- إعطاء الأفضلية لتبرير الإيمان والمعتقد المسيحي.
- أخيراً الإقدام على وضع ترجمة لاتينية للقرآن»[1].

4-أسلوب التقارب والحوار

لعلّ أقدم تراث مسيحي يشير إلى نزعة التقارب والحوار الديني المفضي إلى تصويب جميع صور العبادات والأديان هو ما جرى به قلم الراهب «**رامون لول**» (Ramon Llull) الذي عاش حقبة الحروب الصليبية في المشرق، والصراع الإسلامي - المسيحي في الأندلس.

وكانت مدينة ميورقة الأندلسية، مسقط رأسه، تضم المسلمين والمسيحيين واليهود، وقد ألَّف كتاباً بالعربية سمّاه **الملحد - أو الظريف - والحكماء الثلاثة**، ويتبيّن فيه كيف «الحكماء الثلاثة»، اليهودي والمسيحي والمسلم، انتقدوا «الكافر» من يأسه إذ حملوا إليه الرسالة نفسها. ليس الإنسان وحيداً وللعالم معنى[2].

---

(1) أليكسي جورافسكي، **المسيحية والإسلام**، سبق ذكره، ص 81. «من التصادم إلى التلاقي»، نقلاً عن مجلة **الاجتهاد**، ج 30، ص 25-26.

(2) انظر: روجيه غارودي، **الإسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح** =

وقد أدى سقوط القسطنطينية عام 1453م على يد العثمانيين إلى «بروز أطروحات ومواقف جديدة كل الجدة في هذا السياق مثّلها نيكولاي كوزافي (1401-1464م) ويوحنا سيكوفي (John Segovia) (1400-1458م)، حيث انطلق الاثنان من رؤية مؤداها أن الحرب لا تحل الخلاف بين الديانتين» وقد ألَّف نيكولاي كوزافي كتابه **سلام الإيمان** «في نفس العام التي سقطت فيه قسطنطينية، عام 1453م، ثم ألَّف عام 1462م شرحاً نقدياً للقرآن، **في غربلة القرآن الكريم**، هادفاً أن يباشر حواراً ينطلق مما هو مشترك بين المسيحيين والمسلمين»[1].

قد تلاها حادثة لافتة في تاريخ الكنيسة الكاثوليكية، حيث وجّه البابا بيوس الثاني (Pope Pius II) (1418-1464م) كتاباً إلى السلطان العثماني محمد الفاتح يتضمن بحثاً في مسائل عقدية[2]، ودعوة إلى النصرانية، ولكنه، كما وصف لودفيغ هاغمان، «تشمم منه رائحة اليأس»[3]، وفي «عام 1705» أصدر هادريان ريلاند (Hadrian Reland) (1676-1718م) كتاب **الديانة المحمدية** الذي يعتبر أول عرض موضوعي للإسلام من وجهة نظر مسيحية، قامت الكنيسة الكاثوليكية بإلقاء الحرم عليه ومنعه. ويرى جورافسكي أن

= **والفكر**، ترجمة: د. محمد مهدي الصدر، ط 1، دار الهادي، بيروت، 1411هـ/ 1991م، ص 239-240.

(1) المرجع نفسه، ص 138-139.

(2) أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، سبق ذكره، ص 90.

(3) المرجع نفسه، «من التصادم إلى التلاقي» نقلاً عن مجلة **الاجتهاد**، ج30، ص 28.

الإرهاصات الأولية الممهدة فلسفياً ولاهوتياً للحوار الإسلامي - المسيحي، الذي نوقش رسمياً للمرة الأولى في المجمع المسكوني الفاتيكاني الثاني، تمت على يد شخصيتين بارزتين:

أحدهما الفيلسوف الروسي فلاديمير سولوفيوف (Vladimir Solovyov) (ت 1900م) الذي تدرج في فهمه للإسلام وسّر ظهوره التاريخي، فجاءت ذروة أبحاثه مسجلة في كتابه **محمد بسيرته وتعاليمه الدينية** الذي أثر فيه عن الإسلام والرسول الكريم عليه الصلاة والسلام.

ولعلّ هذا اللاهوتي الأرثوذكسي قد مهّد الطريق للشخصية الثانية الكاثوليكية، التي هيأت للتقارب والحوار في النصف الأول من القرن العشرين، هي المستشرق لويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883-1962م) الذي اشتغل بالدراسات العربية في دمشق والقاهرة واستهواه التصوف، فكانت أطروحته للدكتوراه في جامعة السوربون بعنوان **مأساة الحسين بن المنصور الحلاج: شهيد الإسلام الزاهد**، واتجه إلى فكرة توحيد الديانات الكتابية الثلاث (وفي رأي الدارسين أن مؤلفاته وإلهاماته العلمية ومنطلقاته الروحية ونشاطاته السياسية مهّدت الطريق للتحول الكاثوليكي الجذري بشأن الموقف من الإسلام)[1]. يقول الأب موريس بورمانس (Maurice Borrmans): «... بفعل مسيحيين نبويين مثل المبجلين: أسين بلاثيوس ولويس ماسينيون وغيرهما جددت نظرة الكنيسة إلى الإسلام، وصارت ترى فيه، علمياً ولاهوتياً، دين توحيد يرتبط

(1) أليكسي جورافسكي، **الإسلام والمسيحية**، سبق ذكره، ص 120-121.

بالدعوة الإبراهيمية (...) فكان لا بدّ أن يؤدي ذلك إلى إعلان المجمع الفاتيكاني الثاني (1962-1965م) عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية الذي أصبح للكاثوليك «شرعة الحوار الإسلامي المسيحي»»[1].

المبحث الثاني:
الأصول الفكرية والأيديولوجية لنظرية التقريب بين الأديان

ما لاشك فيه - وكما سلف الذكر - أن الإسلام العام يعني الاستسلام لله تعالى بالتوحيد والانقياد له بالطاعة والخلوص من أي شوائب قد تشوب التوحيد أو ترده.

والإسلام العام لا يقبل الله من الأولين والآخرين ديناً سواه، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران، الآية: 85). فهل بقي هذا الوصف مستحقاً لهاتين الطائفتين أم زال عنهما؟

المطلب الأول: اعتبار يهود ومسيحيي اليوم مشمولين بالإسلام العام

الواقع أن دعاة التقريب من المسلمين وحتى الغربيين حاولوا أن يجتهدوا في إعادة فهم النصّ الديني الإسلامي من أجل إدراج مسيحيي ويهود اليوم ضمن المسلمين إسلاماً عاماً.

---

(1) الأستاذ حداد، **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين**، المكتبة البولسية، بيروت، ص 27-28.

وأقول مبدئياً أن النزعة الإلحادية التي تمخضت عن عصر النهضة والأنوار والثورة الصناعية والحداثة قد باتت تهدد كيان الأديان بصفة عامة، وفي أوروبا وأمريكا بصفة خاصة، حيث انحصر عدد المؤمنين في المناطق المسيحية واليهودية تاريخياً إلى نسب متدنية جداً إلى درجة يستطيع المرء الجزم بانعدام الإنسان المسيحي أو اليهودي من على وجه البرية.

وأياً كان الأمر، فالمراد هو عرض بعض أطروحات أصحاب نظرية وحدة الأديان ومحاولة تقويمها فيما يأتي بعد من البحث والدراسة.

يقول محمود أبو رية: «إن النجاة من الخوف والفزع ونيل المثوبة والأجر أمران منعقدان بأن يؤمن الإنسان بالله واليوم الآخر، وأن يأتي من أعمال ما هو لصلاح الدنيا والآخرة، فمن فعل هذا فله أجره عند ربه ولا خوف عليه ولا حزن ولا فرق في ذلك من بين من كانوا على ملة إبراهيم ومن كانوا على دين غيره من الأنبياء كموسى وعيسى، بل غيرهم ممن لم يدينوا من تلك الأديان»[1].

وقد أوَّل محمد سعيد عشماوي قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران، الآية: 85) بـ«من يبتغي غير دين الإسلام الذي دعا إليه كل الأنبياء والرسل والذي اعتنقه أتباعه، والقرآن الكريم يفرق بين المشركين والكفار الذين لا يؤمنون بالله ولا بالرسل ولا يعملون صالحاً وبين

---

(1) محمود أبو رية، **أضواء على السنّة المحمدية**، ط 5، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1996، ص 95.

أهل الكتاب من اليهود والنصارى. من هؤلاء من يؤمن بالله ويعمل الصالحات وهو المقصود بالآية الكريمة التي تبشر بألا خوف ولا حزن»[1].

أما الدكتور محمد عمارة فله كتاب سمّاه **الإسلام والوحدة القومية**، يقول فيه: «الفوز بأجر الله سبحانه وثوابه، والنجاة من العذاب الذي يتحدث عنه القرآن الكريم في الوعيد الذي توعد به العصاة والسعادة الإلهية التي تنفي الحزن (. . .) كل ذلك حقّ وعد به الله سبحانه لا المسلمين المؤمنين بالشريعة المحمدية فقط، إنما مطلق المتدينين بالدين الإلهي الذين جمعوا إلى إيمانهم بالألوهية الإيمان بالجزاء والحساب وعملوا بذلك عملاً صالحاً. . .»[2].

وأياً كانت دعوة هؤلاء الكتّاب من اعتبار **أهل الكتاب** وغيرهم من أصحاب الديانات، كما المجوس والهندوس وغيرهم من أهل الإسلام العام، فإني أقول إن هذا تعدٍّ للخطوط الحمراء لحِمَى الدين والنصّ القرآني، فنحن لسنا بحاجة إلى تأويلات بعيدة لتبرير أعمالنا، فالتقارب مع غير المسلمين هو منّة إسلامية، والقرآن الكريم أول من مارس هذا التقارب وأرسى قواعده وأوضح أهدافه واعتبر أصحاب الديانات غير الإسلامية إخواناً للمسلمين: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمْ هُودًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ ۚ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف، الآية: 65)، ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَٰلِحًا ۗ قَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ﴾ (الأعراف، الآية: 73).

---

(1) جريدة **الأخبار** (9/ 12/ 1979)، نقلاً عن يوسف كمال، **العصريون معتزلة اليوم**، ص 32.

(2) ص 141.

وأخوة الإنسانية، كما اعتبرها القرآن الكريم، فرض من خلال المنطلق القرآني في توحيد التصور تجاه الإله المعبود في سياق الحوار، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ (آل عمران، الآية: 64)، وقال الحقّ جلَّ في علاه: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت، الآية: 46)، تفرض علينا نحن المسلمين تقديم التنازلات لتمرير الحوار وإنجاحه، وفي تصوري إن أي تنازل يجب أن يبحث له عن مسوغ صحيح كتنازل النبي عن كتابه ورسوليته **في عقد صلح الحديبية** مع رجال مكّة غير المسلمين، لا أن نحاول إخضاع تصورات ورؤى تفتح المجال أمام الأصوليين والراديكاليين لينتقدوا وجهاتنا الانفتاحية وآراءنا الإسلامية في الحوار بين الديانات من منطلق عدم علمنا وبُعد مقاربتنا عن روح الإسلام، **بينما نريد التقارب كما أراده الإسلام**، تقارباً متسامحاً، نظراً إلى عالمية الرسالة وفي الوقت نفسه **نريده تقارباً متماسك الآصار والتصورات والحجج الرسالية القائمة على دعائم الوحي ومطابقة الواقع واعتدالية الموقف**.

إن اعتبار يهود ومسيحيي اليوم من المشمولين بالإسلام العام في الواقع يخالف ما نطق به مؤرخو اليهودية والمسيحية القدامى والمعاصرين من أمثال المؤرخ اليهودي فيلو (Philo) والمؤرخ يوسابيوس (Eusebius) القيصري في تاريخهما حول التطور العميق الذي شهدته عقائد هذين الدينين العظيمين. وأياً كان الأمر، فالتقريب وضع حضاري لا يحتاج إلى دليل وإنما يحتاج إلى ما يقوي عضده من

الدلائل ذات البُعد الاجتماعي التي لا يختلف عليها أحد، وسواء كان مسيحيو ويهود هذا الزمان موحدين أو غير موحدين فعقائدهم يوم تنزّل القرآن الكريم بقيت كما هي إن لم تكن اتجهت نحو القرب من اللاهوت الكلامي الإسلامي، وهذا في الواقع - وعلى ما أحسب - في صالح التقارب والحوار العالمي الذي نعيشه، فلم يبقَ لنا إلا شد اليد مع بعضنا والتكاثف والتسامح بما ينمّي هذا التقارب ويقويه ليقوم بدوره الكوني في تحقيق الأمن والسلام العالميين.

المطلب الثاني: التأويل المتكلّف في فهم بعض النصوص الدينية

سأعرض تحت هذا المطلب لأهم التأويلات التي ذكرها مناصرو نظرية التقريب بين الأديان لبعض الآيات القرآنية مع الحرص على تقويمها قدر ما يسمح به هذا البحث المتواضع، وليس المقصود هو انعدام الثوابت الأيديولوجية والنصية لنظرية التقريب والحوار بين الديانات المختلفة، فهدمها في تصوري هدم للقرآن الكريم نفسه وبالتالي الإسلام كله، وإنما قصدي التنبيه من بعض الفراغات والثغرات المنهجية والعلمية في تناولها لبعض الآيات القرآنية سداً للباب أمام دعاة الإرهاب العالمي وثمرات تيارات ما بعد الحداثة الكونية من العدميين والأصوليين والسوداويين من كل الأديان المختلفة، وبالأخص أصحاب النزاعات العُنفية من أتباع الجماعات الإسلامية الراديكالية الذين ما لبثوا ينتقدوننا، نحن رواد الانفتاح والحوار والتعايش بين أمم الأرض، بتقديم مشاريع تقاربية لا تستند إلى فهم أصيل من الوحي الإسلامي (القرآن الكريم والسنّة)، **وهذا**

غير صحيح على الإطلاق، فالإسلام هو دين التعارف بين الأمم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات، الآية: 13)، وليس من المنطق العلمي إبطال النظرية كلها في سبيل بعض التناولات غير المنهجية من بعض الأطراف لبعض النصوص القرآنية المشابهة، وفي هذا الصدد أذكر نماذج من هذه التناولات المتذبذبة، منها:

أولاً:

قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾ (الكافرون، الآية: 6).

فهم بعض دعاة التقريب بين الأديان إقرار القرآن الكريم أهل الأديان المختلفة على أديانهم، فهل حقاً هو المراد من الآية الكريمة بقول ابن القيم (لكم دينكم) مطابق لهذا المعنى، أي لا أشارككم في دينكم ولا أوافقكم عليه بل هو دين تختصون أنتم به لا أشارككم فيه أبداً، فطابق آخر السورة أولها فتأمله. والواقع أننا في دعوتنا إلى التقارب بين الأديان لا نريد إرجاع أصحاب الدين عن دينهم ولا إدخالهم في الإسلام أصلاً، لأن الإسلام عنده أعداداً من المسلمين بالملايين، فهو لا يحتاج إلى المزيد وهذا من فضل الله. مع إننا لا نمانع الترحاب لمن اختار الإسلام ديناً من سائر الأديان، فهذا من حرية المعتقد الذي جاءت به الأديان كلها: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ (يونس، الآية: 99)، فالخصوصية الدينية شرط من شروط التقريب وهي متوافقة تماماً مع مفهوم آية الكافرون، فلا حاجة من تأويل قد يخرج الآية عن سياقها الواردة فيه.

ثم قال: «وأما المسألة الحادية عشرة وهي أن هذه الأخبار بأن لهم دينهم وله دينه، هل هو إقرار فيكون منسوخاً أو مخصوصاً؟ أو لا نسخ في الآية ولا تخصيص؟ فهذه مسألة شريفة من أهم المسائل المذكورة، وقد غلط في السورة فلائق ظنوا أنها منسوخة بآية السيف لاعتقادهم أن هذه الآية اقتضت التقرير لهم على دينهم، وظنّ آخرون أنها مخصوصة بمن يقرّون على دينهم وهم أهل الكتاب، وكِلا القولين غلط محض، فلا نسخ في السورة ولا تخصيص، بل هي محكمة عمومها نصّ، وهي من السُوَر التي يستحيل دخول النسخ في مضمونها، فإن أحكام التوحيد الذي اتفقت عليه دعوة الرسل يستحيل دخول النسخ فيه وهذه السورة أخلصت التوحيد ولهذا تسمّى سورة الإخلاص كما تقدم. . .»[1].

ثانياً:

قوله تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ (113) يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِى ٱلْخَيْرَٰتِ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ (114) وَمَا يَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِٱلْمُتَّقِينَ (115)﴾ (آل عمران).

وهذه من الآيات التي يستدلون بها على جواز التقارب الوحدوي مع أهل الديانات الأخرى، خصوصاً أهل الكتاب، حيث ينزلونها على أتباع اليهود والنصارى الحاليين. والآية ليس لها علاقة

---

(1) ابن قيم الجوزية، **بدائع الفوائد**، ج 1، ط 1، دار الكتب العلمية، 1994، ص 140-141.

بهم، إنما هي خاصة بأولئك الذين آمنوا بمحمد كعبد الله بن سلام وغيره من الصحابة الذين كانوا يهوداً فأسلموا وحسن إسلامهم. وقوله (ليسوا سواء) معناها ليس أهل الكتاب وأمة محمد سواء ثم ختم الكلام ثم استأنف بعد ذلك من أهل الكتاب وهم الذين اتبعوا محمداً وآمنوا به وصدقوه. قال القرطبي: «ليسوا سواء» وثم الكلام والمعنى ليس أهل الكتاب ومحمد سواء...[1].

ثالثاً:

قوله تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ ۖ وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ ۖ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَمَا جَآءَنَا مِنَ ٱلْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَن يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلصَّٰلِحِينَ (84) فَأَثَٰبَهُمُ ٱللَّهُ بِمَا قَالُوا۟ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ وَذَٰلِكَ جَزَآءُ ٱلْمُحْسِنِينَ (85)﴾ (المائدة).

يستدل الدكتور الترابي بهذه الآية لإثبات أن هؤلاء النصارى المذكورين في الآية يدخل في جملتهم نصارى الزمن المعاصر، بينما نجد هذه الآيات من سورة المائدة نزلت في النجاشي وأصحابه حينما آمنوا بالنبي محمد وآووا أصحابه وحافظوا عليهم عندما هاجروا إليهم.

---

(1) أبو عبد الله بن فرج القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، ج 4، ط 1، دار الكتب العلمية، 2005، ص 175.

قال القرطبي: «وهذه الآية نزلت في النجاشي وأصحابه لمّا قدم المسلمون عليهم في هجرته الأولى، بحسب ما هو مشهور في سيرة ابن إسحاق وغيره، خوفاً من المشركين وفتنتهم وكانوا ذوي عدد ثم هاجر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بعد ذلك، فلم يقدروا على الوصول إليه، حالت بينهم وبين رسول الله الحرب، فلما كانت وقعت بدر وقتل الله صناديد الكفار، قال كفار قريش: إن ثأركم بأرض الحبشة فأهدوا إلى النجاشي وابعثوا له برجلين من ذوي رأيكم لعله يطيعكم من عنده فتقتلوهم ممن قتل منكم ببدر، فبعث كفار قريش عمرو بن العاص وعبد الله بن أبي ربيعة بهدايا، فسمع النبي فبعث رسول الله عمرو بن أمية الضّمْري وكتب معه إلى نجاشي فقدم على النجاشي فقرأ كتاب الرسول ثم دعا جعفر بني أبي طالب والمهاجرين وأرسل الرهبان والقسيسين وأمر جعفر أن يقرأ القرآن الكريم فقرأ سورة مريم فقاموا تفيض أعينهم بالدمع، فهم الذين أنزل فيهم: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ﴾ وقرأ إلى (**الشاهدين**) «رواه أبو داوود»»[1]. انتهى كلام القرطبي.

رابعاً:

قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓا۟ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة، الآية: 8).

وقد استدل بهذه الآية على جواز صهر الإسلام وباقي الأديان الأخرى في دين واحد، وهذا لَيّ لعنق الآية وسوء فهم لمعانيها

(1) أبو عبد الله بن فرج القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، ج 7، سبق ذكره، ص 110.

وتحميلها ما لا تطيق، فالغاية منها إنها تأمر بعدم ظلم أهل الكتاب الذين يعيشون في الدولة الإسلامية والإحسان إليهم، فالمسلم مأمور بالنصّ القرآني بالعدل مع المسلمين وغيرهم، كذلك بالإحسان والرفق بالجميع حتى مع الحيوان فما بالنا مع الإنسان المستخلف المكرم.

وقد وردت أقوال في المراد بهذه الآية، فقيل «إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ (التوبة، الآية: 5)، أو أنها كانت في أهل الصلح، ولمّا فتحت مكّة انتهى العمل بها، أو أنها خاصة بأصحاب العهود حتى ينتهي عهدهم، أو أنها خاصة بالعجزة والضعفة من النساء والصبيان، أو أنها خاصة بالضعفة من المسلمين الذين لم يتمكنوا من الهجرة من مكّة، أو أنها محكمة وهي خاصة بالضعفة والعجزة إلى يوم القيامة وهذا هو الأقرب»[1].

قال القرطبي: «هذه الآية من الله في صلة الذين لم يعادوا المؤمنين ولم يقاتلوهم (...) وقال أكثر أهل التأويل هي محكمة واحتجوا بأن أسماء بنت أبي بكر سألت النبي هل تصل أمها حيث قدمت عليها مشركة؟ قال: نعم. (أخرجه الشيخان)»[2].

والآيات المستدل بها في كتب التقارب الديني بالمفهوم الغربي أكثر من أن تحصى، غير أن السمة الظاهرة في تحليلات أصحاب هذا الفكر من الغربيين تتجلى تارة في سوء الفهم للآيات القرآنية

---

(1) أبو عبد الله بن فرج القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، ج 18، سبق ذكره، ص 59. محمد أمين الشنقيطي، **أضواء البيان**، ج 8، سبق ذكره، ص 149-150.

(2) القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج 18، سبق ذكره، ص 59.

وتارة أخرى في محاولة التدليل بها في غير محلها وتارة ثالثة في السعي نحو لَيّ أعناق الآيات ومحاولة تطويعها ولو قسراً لخدمة هذه الغاية، وهي **إن قلنا إنها غاية نفيسة في حدّ ذاتها وحاجتنا لها في زمننا المعاصر كحاجتنا للماء والهواء، غير أننا نريدها على قاعدة صلبة، حيث الدليل اللاهوتي الصحيح والصريح والمتوافق مع مقاصد الأديان العليا وخصوصاً في حماية الخصوصية الدينية واحترام طريقة الآخر في التفكير ورؤية الذات والكون.**

المطلب الثالث: التلاعب بألفاظ الدين والإيمان

خاض بعض مناصري نظرية التقريب في إطلاق أسماء **الدين والإيمان** دون قيد أو شرط، مع أن هذه الإطلاقات قد تكون لها محاذير على النظرية التقريبية نفسها، وسيأتي بعض هذه المحاذير من خلال أطاريح بعض أكابر علمائنا المنفتحين في قضايا الحوار الديني والحضاري في زمننا المعاصر.

1 - د. محمد عمارة

يقول محمد عمارة: «من يؤمن، كأتباع محمد، بكل ما أنزل الله قرآناً فما سبقه، وبكل الرسل بدأت منذ بدأت الرسالة، فهو «المهتدي». ومن يترك الإيمان بشيء ما سوى التوحيد والطاعة فهو في «شقاق»، وهو «كافر»، أي «جاحد» بهذا الذي لم يؤمن به، لكنه غير «مشرك» لأنه متدين وموحد بل مسلم»[1].

---

(1) د. محمد عمارة، **الإسلام والوحدة القومية**، ط 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1979، ص 63.

تُرى ما ثمرة هذا التفريق بين الكافر والمشرك في حكم الله في الدنيا والآخرة؟ وهل الشرك إلا ضرب من ضروب الكفر؟

لكن، أراد الكاتب المصري بناء أصل في إطار نظرية دينية سياسية تخدم المصالح القومية المصرية، حيث الحضور الكبير لأهل الكتاب داخل نسيج المجتمع المصري، وهذا في تصوري اجتهاد محمود، لكن عدم اشتراط الإيمان بنبوة محمد في مسمى الإيمان فهذا لا يوافق عليه حتى اليهود والمسيحيون الذين لا يستطيعون أن يطلقوا لفظة الإيمان على من أنكر نبوة موسى أو المسيح، فكيف يطلب منا باسم الوحدة القومية إجازة إدخال من لا يؤمن بمحمد في بوتقة المؤمنين في المفهوم الإسلامي، ولسنا في حاجة أصلاً لمثل هذه التحايلات على الشريعة المطهرة لإثبات انفتاحية الإسلام واستعداده للتحاور مع الآخر والتقارب منه.

2 - محمد حسين فضل الله

يقول المرجع الكبير السيد محمد حسين فضل الله: «إن كلمة الكفر لا تنطلق عندما يتحدث عن «الكلمة السواء» وعن توحيد الله في مضمون هذه الكلمة، بل تنطلق من الكفر بالرسول محمد باعتبار أن المسيحيين لا يؤمنون به كرسول من قبل الله، مع ملاحظة أن الكفر بالرسول يجعل الإنسان كافراً من هذه الناحية لأن الكفر والإيمان عنوانان نسبيان، فهناك كفر ذو إيمان يتنوع بحسب تنوع موارده.

فقد يكون الإنسان كافراً بالنسبة إلى شيء، ومؤمناً بالنسبة إلى شيء آخر. فنحن نؤمن بالله، ونكفر بالطاغوت (. . .) إن القرآن

الكريم ينفي عنهم الشرك بالصراحة من حيث يثبت لهم الكفر بالرسالة والرسول، وذلك لقوله تعالى ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾»[1]. ما يلفت الانتباه هو تطابق وجهات نظر الكاتبين في نفي الشرك عن أهل الكتاب والإقرار بإطلاق لفظ «كفر» مقيد أو نسبي عليهم من جهة إنكارهم نبوة محمد رغم الاختلاف المدرسي الانتمائي لدى هذي المفكرين الإسلاميين.

«إن القرآن الكريم يؤكد في كثير من آياته على ضرورة الوقوف مع أهل الكتاب على «كلمة سواء» وهي كلمة التوحيد، لأنه يعتبرهم «موحدين» كما أن القرآن الكريم لا يعتبر اليهود، كما لا يعتبر النصارى، مشركين، بل يعتبر المشركين فريقاً آخر غير أهل الكتاب، وهذا ما عبّر الله عزّ وجلّ عنه في سورة البينة عندما قال: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنفَكِّينَ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ ٱلْبَيِّنَةُ﴾، فكِلا الفريقين كافرين لأن المشرك يكفر بالتوحيد، بينما يكفر أهل الكتاب بالرسالة. فهم لا يكفرون بالله ولكن يكفرون برسالة الرسول. ومع أن إنكار الرسالة كفر، المسألة التي لا بدّ من استيعابها أن الإسلام لا يعتبر أهل الكتاب مشركين وإنما يعتبرهم موحدين»[2].

كذلك نجد مثل هذه الأطروحات العصرانية التقاربية عند مجموعة من المفكرين، كعبد اللطيف غزالي، قد بلغت مبلغاً صارت فيه بعيدة حتى أن تصير أطاريح علمية، حيث قال: «أما اليوم فلم يعد هناك شرك ولا وثنية ولقد أصبح الدين لله وحده في وعي

---

(1) **في آفاق الحوار الإسلامي المسيحي**، ص 100-101.
(2) المرجع نفسه، ص 59-60.

الدينين، ولا شكّ أن إله المسلمين وإله المسيحيين وإله الناس جميعاً هو إله واحد (. . .) إن حرية العقيدة السائدة في العالم المتحضر، والتي تنصُّ عليها مواثيق الدول هذه، الحرية المرادة الآن بالتوحيد.

أما العداء بين الأديان فهو الذي يعتبر شركاً، لأن كل فريق من المتعادين يعتقد أنه وحده على حقّ وأن له وحده على الله حقّ النصرة ومؤدّى هذا بالضرورة أن يكون مفهوم كل فريق عن الله مختلفاً مع مفهوم الآخر.

أو بعبارة موجزة: إن آلهة عدة يختص كل منهم فريقاً من الناس بعقابه دون الآخر، وهذا هو الشرك الحديث»[1].

المبحث الثالث:
دواعي قيام نظرية التقريب بين الأديان

تضمّن الحديث عن مفهوم التقريب لدى دعاته من سائر الأديان بعض الإشارات إلى الأهداف المعلنة والبواعث الخفية المتصلة بنظرية التقريب، ذلك أن الوحدة الموضوعية لقضية ما تأبى فصل حقيقة الشيء عن هدفه وباعثه.

إلا أنني سأسعى في هذا المبحث إلى محاولة تحديد البواعث الحقيقية والدوافع المحركة المستترة خلف الأهداف المعلنة من قبل أطراف التقارب.

ونظراً إلى وجود تمايز في تلك الدواعي سألجأ إلى تقسيمها على مطلبين أساسيين عامين:

---

(1) مهدي، **نظرات في الدين**، ط 1، دار الملتقى للطباعة والنشر، 2001، ص 36.

المطلب الأول: نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الإسلامي: نحو العالمية وتحقيق الذات.

المطلب الثاني: دواعي قيام نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الغربي.

المطلب الأول: نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الإسلامي: نحو العالمية وتحقيق الذات

تنوعت دواعي التقريب لدى دعاته من الإسلاميين المعاصرين طبقاً للمتغيرات العالمية واختلال موازين القوى لغير صالح المسلمين.

من هذه الدواعي:

1- العالمية وتحقيق الذات

ويتمثل في الدعوة إلى تقارب مع العالم (المسيحي) الغربي باعتباره الممسك بمقاليد الحضارة المادية المعاصرة والانخراط فيه وتحقيق التجانس الذي تفرضه حال العالم اليوم من انفتاح بعضه على بعض، كما قال الدكتور رضوان السيد في مقال له تحت عنوان «**الحوار الإسلامي المسيحي والعلاقات المسيحية**»: «ما نحتاج إليه جميعاً الانخراط في العالم المعاصر والتعلم منه في مجالات القيم الإنسانية الرحبة ونمو الذات هي الآخر، والتعرف عليها فيه، ومشاركة العلم في آفاقه تأثراً وتأثيراً».

كما يقول الفضل شلق تحت عنوان «الحوار الذي يبدأ»: «إن علينا أن نعترف بالأمر الواقع، ونعمل كي نتجاوزه، ولن يكون هذا

التجاوز ممكناً دون الأخذ بثقافة الغرب والانخراط بالعالم. . . »[1].

ولعلّ الحوار والتقارب خير وسيلة لنقل القيم والثقافات حتى طريق النخب «المثقفة لتكوين أرضية مشتركة». ومن القيم الإنسانية الرحبة في عالم اليوم والقبول بالتعددية، يقول سعود المولى: «إذا نظرنا إلى المستقبل القريب في عالمنا العربي والإسلامي، فإننا نرى أن هذا العالم يسير باتجاه القبول بالتعددية الدينية، وباتجاه البحث عن سبيل هذا التنوع حفظ العيش المشترك، وتطوير الصيغة السياسية الملائمة له (. . .) إن هذا السير الخدمي باتجاه المستقبل التعددي والتعايشي يحتم علينا أن نبدأ منه الآن كي ننكب طريق الحوار وخوض غماره»[2]. ذلك أن «في الإسلام، الحوار ليس مجرد فضيلة، وإنما هو فريضة (. . .) ذلك أن الإسلام يجعل التعددية في كل ما عدا الذات الإلهية قانوناً وسنّة من سنن الله التي لا تبديل لها ولا تحويل (. . .) فالناس الذين خلقهم الله سبحانه وتعالى من نفس واحدة، قد جعلهم شعوباً وقبائل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾ (الحجرات، الآية: 13)، وجعل اختلافهم في الألسنة واللغات من آياته ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ﴾ (الروم، الآية: 22) فغدوا مستعدين في القوميات (. . .) ثم هو قد شاء لهم التعددية في المناهج، أي

---

(1) مجلة **الاجتهاد**، ج 31-32، ص 11.

(2) د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، **الحوار المسيحي: ضرورة المغامرة**، ط 1، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، 1417هـ/1997م، ص 178.

الحضارات والثقافات والعادات والتقاليد والأعراف (. . .) وفي الشرائع، أي الملل والديانات ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾»[1]، تلك هي حقيقة الموقف الإسلامي كما أؤمن به في رؤية الآخرين.

فالإسلام كما أراه وأقرأه في طيات الآيات المتتالية، جاء بفلسفة عالمية يخاطب بها كل الناس، فهو عالمي النزعة، وليس من حقّ أي أحد أن يمنعنا أو يحجر على إبداعاتنا في انفتاحنا على المخالفين لنا في العقيدة والتصور، لأن مفاهيم العولمة الثقافية السائدة في زمننا المعاصر كالسلم العالمي ونبذ الحروب والتعددية الدينية والقبول بالآخر وإن بانت مرصداً ثقافياً مشبوهاً بسبب سوء تعامل بعض الجهات، فإننا ولنكون منطقيين قد ربح العالم الإسلامي من إيجابيات هذه المفاهيم المعولمة من الأرباح ما لا يمكن نكرانه.

لذلك، الانفتاح في تصوري بات ضرورة عصرانية ملحّة، وكما يقول الدكتور الترابي: «ضرورة عملية يفرضها العالم الواقعي القائم على الاتصال والاعتماد المشترك بين الأمم والشعوب والجماعات والحركات، ما يوجب علينا فهم الآخرين وفهم واقعهم ومعرفة الحقائق للتعامل معها»[2]. وما أجمل ما أصّله مؤرخ الأديان المعروف ولفرد كانتول سميث (Wilfred Cantwell Smith) أن «جوهر التعددية والثقافية يكمن في الاعتقاد بوجود حقيقة إلهية مطلقة ولا نهائية وإن الإيمان يمثل هذه الحقيقة الكلية المطلقة من شأنه أن

---

(1) محمد عمارة، مقدمة كتاب **مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا** لجوتفرايد كونزلن، سبق ذكره، ص 3.

(2) **مجلة شؤون الأوسط**، العدد 36، كانون الأول/ديسمبر 1994، ص 91.

يربط المتدين بعالم مجاوز يتسامى عما يقع ضمن خبراته عن العالم المادي والوجود الاجتماعي المشخص الذي يجد نفسه فيه إلى تطوير ذاته جُوَانِيَاً وذلك من أجل الانتقال من مركزية الذات والتمحور حولها إلى مركزية الذات الإلهية مطلقة والتعلق بها. إن هذا التحول قدر مشترك في الأديان جميعها بل هو غاية الأديان النهائية»[1]. وأخيراً أقول إن خطورة الموضوع والحساسية والاهتمام العالمي به يستدعى من أهل الذكر والفكر من علماء الأمة دراسة الإشكالية من منظور المنهج النقدي وبنظرة تدليلية ومتفحصة لمجمل نظرية التقريب بين الأديان وما صار يعرف بأسماء مختلفة مثل التعددية الدينية (Pluralité religieuse) أو الوحدة المتعالية للأديان (Unité transcendante des religions) أو المجمع الإبراهيمي (L'ecumenum abrahamique)، وذلك لحصر التوافق والوحدة بين اليهودية والمسيحية والإسلام التي تسمى بالأديان التوحيدية الثلاث (Les religions monothéistes) أو طرائق ثلاث إلى ذات الإله الواحد، باعتبار أنها تشكل مجتمعة - كما يقول هانز كونغ (Hans Küng) - «تياراً دينياً كبيراً نشأ في منطقة الشرق الأدنى القديم ويختلف جوهرياً عن النظم الدينية التي ظهرت في الهند ومناطق الشرق الأقصى».

---

(1) Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, London: Macmillan Press Ltd, 1989.
نقلاً عن عرفان عبد الحميد: «الفكر الإسلامي والدعوة إلى الحوار بين الأديان»، ص 3، ورقة مقدَّمة لمؤتمر حوار الأديان، دور الأديان في بناء الحضارة.

أقول: إن هذه الدعوة إلى تحقيق وحدة الأديان عبر الحوار بين أتباعها، سواء في مدلولها الأوسع الذي لا يفرق بين الأديان سماوية كانت أو وضعية أو في مدلولها الضيق والمقيد بالمجمع الإبراهيمي، فلا بدّ في مثل هذه القضايا الحساسة أن تتداول تحت رعاية المؤسسات ومراكز البحثية المتخصصة التي يراد لها أن تأخذ على عاتقها مسؤولية بيان معالم الفلسفة العامة للتقارب الديني، ونشر الكتب والأبحاث الضرورية لتشجيع علماء الأديان المختلفة على التواصل الفكري، والتأكيد على وحدانية الدين الجامع بين كل الأديان، وبيان أن الاختلاف بينها إنما هو في الصور الخارجية للعبادات والطقوس الدينية فحسب، وكما يقول جاسترو (Jastrow) - أحد مشاهير علماء الأديان المقارنة المحدثين: «**الأديان المختلفة في الظاهر، إلا أن الدين نفسه واحد، مثله مثل الهواء الذي يستنشقه الإنسان والذي هو منتشر في كل مكان ومحيط به من كل جهة**» أو ما قاله عالم الأديان الشهير منزايس (Menzies): «**إن بين أديان العالم رابطة جوهرية تربط الواحد منها بالآخر، وهي تجليات مختلفة لذات الروح الواحدة**».

بات الواقع المعاصر بطبيعته المعولمة أكثر تسامحاً في طرح مثل هذه المواضيع بين علماء الأديان، سواء في إطار محاولات علمية منهجية لتقريب وجهات النظر أو السعي نحو الاقتناع بأن **الإسلام في النهاية خلاصة الأديان كلها** وإن وقع الاختلاف، كان مبدأ القبول والتسامح هو الحاضر حين تغيب الطائفيات المهلكة والعصبيات البالية لجعل عالم اليوم عالماً صالحاً لأن تعيش فيه أجيال الغد آمنة على نفسها مزدهرة في بلدها مطمئنة في مستقبلها.

2- داعي التصدي للإلحاد والعلمنة الشاملة

أدت المتغيرات العالمية وبروز العولمة الثقافية إلى هيمنة النموذج المعرفي الغربي على الأنماط الثقافية السائدة كلها، لينتج عنها السعي نحو إنتاج ثقافة محلية بمرجعية غربية تلفيقية كامنة، ألا وهي مرجعية القوي حضارياً والحاضر في مشهد التدافع الكوني، وهو الحضور الغربي بتحيزاته المادية وعلمنته الشاملة وإلحاده المناهض للدين وللإنسان معاً.

أنتج لنا عصر النهضة، كما يقول روجيه غارودي: «ولادة مواكبة أنجبت الرأسمالية والاستعمار، قد هدم حضارات أسمى من حضارات الغرب باعتبار علاقات الإنسان فيه بالطبيعة والمجتمع بالإلهي، بدل أن يكون ذروة «**النزعة الإنسانية**»»[1].

لقد أحس الجانب المسيحي الكائن في قلب العالم الغربي، المناهض لكل أشكال التدين، بخطر هذا المكوّن على ديانة السيد المسيح وتعاليمه، فكانت المجمعات المسيحية العالمية وسيلة من وسائل محاربة ومكافحة هذا الأخطبوط الثقافي المتزايد يوماً بعد يوم. يقول القس الألماني الدكتور **جوتفرايد كونزلن**: «من نتائج عملية العلمنة التي تحظى باعتراف جماعي أن نذكر فقدان الدين المسيحي لأهميته فقداناً كاملاً، وهو الدين الذي سبق أن سيطر على الثقافة الغربية، وبصفة خاصة زوال أهمية الدين كسلطة عامة لإضفاء الشرعية. وينطبق هذا بشكل خاص على القانون والنظام والسياسة والتربية والتعليم»[2]، ويضيف كونزلن: «... بل إن الدين فقد

---

(1) روجيه غارودي، **حوار الحضارات**، سبق ذكره، ص 9.

(2) كونزلن، **مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا**، سبق ذكره، ص 25.

أهميته فيما يتعلق بأسلوب الحياة الخاص بالأفراد، كما أن العلمنة هي علمنة الوعي أيضاً، وبناء على ذلك فإن الأهمية الثقافية للعلمنة تكمن أيضاً في الحقيقة النازلة: **إن الدين كأسلوب شخصي للحياة قد تغير**. فقد تقلص إلى مكانة هو فيها منبع للإحساس أو إنه فقد حتى دوره كقوة موجهة (على حدّ قول ماكس فيبر) للحياة بشكل عام»[1]

ليس يهمني في هذه النقطة دراسة أثر الإلحاد والعلمنة الشاملة على الدين المسيحي وحده، ولكن المراد هو بيان أسس العلمنة وحركة المناهضة للممارسة الدينية التي ظهرت في الغرب والتي بتنا نرى تأثيراتها تتنامى بشكل متزايد يوماً عن يوم في مجالنا الثقافي والحياتي في عالمنا العربي والإسلامي.

لقد كان لامتداد هذه الحركة أثر بليغ في قيام نظرية الحوار والتقريب بين الأديان في العالم الإسلامي في إطار محاولة ليس فقط للدفاع عن الديانة الإسلامية، **وإنما للدفاع عن الممارسة الروحية بصفة عامة**، يقول الدكتور يوسف القرضاوي في مستهل تعداده لأهداف الحوار الديني بين الإسلام والمسيحية: «الوقوف في وجه تيار الإلحاد والمادية الذي يعادي كل الرسالات السماوية ويسخر من الإيمان بالغيب ولا يؤمن بألوهية ولا نبوة ولا جزاء ولا قيم روحية. وكذلك تيار الإباحية والانحلال الخلقي الذي يكاد يدمر خصائص الإنسانية وفضائلها التي كسبتها من هداية النبوات»[2]، ويضيف:

---

(1) كونزلن، **مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا**، سبق ذكره، ص 25.

(2) يوسف القرضاوي، **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة، 1411هـ/ 1991م، ص 175-176.

«فلا مانع في الإسلام أن يقف أتباع الديانات السماوية، الذين يتبعون إبراهيم خليل، في خندق واحد وقد يختلفون في بعض الأمور. لكن بينهم من الأصول المشتركة ما يجمعهم ضدّ الذين ينادون بوحدانية الدولار ووحدة السوق ويعتبرون أن لا إله إلا المادة»[1]. إن حضارتنا وتقديرنا لأهمية الحوار التقارب مع سائر الأديان، سواء كانت سماوية أو وضعية، لا يجب أن تنحصر أمام الإقرار والتعاون لمواجهة الإلحاد العالمي، وإنما يجب أن تتعداها إلى ما هو أشمل وأكثر نفعاً، ألا وهو، في تصوري المتواضع، إعادة الصياغة والتقويم للنموذج المعرفي والثقافي الغربي، الذي يتمتع بكثير من عوامل الجذب الإنساني والكوني، فالأديان صلة بين الإنسان والله، فهي ليست محطة عابرة بل مصلحة إنسانية شاملة يمثل فيها «هذا الحوار أولوية كبرى عندنا على مستوى العالم الإسلامي كله وعلى مستوى العالم في مواجهة انحرافات المادية التي تهدد إنسانية الإنسان، ويهدد أسلوبها الافتراسي الاستهلاكي كينونة الإنسان على الأرض. . .»[2].

كما لا يفوتني التأكيد على أن النموذج الحضاري العربي الراهن يحتاج من الجهود أكثر من سابقه من أجل تقويمه وإعادة هيكلته بما يتناسب والواقع التاريخي والاجتماعي والنفسي للإنسان العربي المسلم، وفي تصوري أن الإسلام كدين يضم معالم **وسمات نماذج**

---

(1) يوسف القرضاوي، مجلة **المجتمع** الكويتية، العدد 1233.

(2) «تأملات في صيغة الحوار الإسلامي المسيحي»، مقدمة كتاب **الحوار الإسلامي المسيحي: ضرورة المغامرة** لسعود المولى، تقديم: محمد مهدي شمس الدين، ط 1، دار المنهل اللبناني، 1996، ص 22.

بديلة متعددة نحتاج في عالمنا العربي إلى إيلاء القرآن الكريم والسنّة النبوية المزيد من الوقت والاهتمام، وبذل الجهود المادية والبحثية والأكاديمية الجادة من أجل تطوير وتقرير نموذج معرفي إسلامي شامل نقدمه للبشرية باعتباره حلاً مرناً يتكيف مع كل البيئات، مع الحفاظ على الدرجة نفسها من المردودية **الإصلاحية والمصلحية**، بعيداً من تحيزات عصبية وتساهلات مائعة.

المطلب الثاني: بعض دواعي قيام نظرية التقريب بين الأديان في المعسكر الغربي

ففي مقام الحديث عن الدواعي والبواعث لا تظهر الحاجة إلى التمييز بين الكنيسة الكاثوليكية والكنائس البروتستانتية والأنجليكانية، التي تمثل أغلبية مجالس الكنائس العالمية والقسم النشط في الحركة المسكونية من جهة أخرى، بخلاف الحال عند الحديث عن المفهوم والأساس اللاهوتي للتقارب والحوار لاختلاف المنطلقات العقدية بين الجهتين والجامع المشترك المميز للكنائس الغربية عن عديلتها الشرقية والعربية على وجه الخصوص، هو انتماؤها إلى مجتمعات ودول المعسكر الغربي المتقدم والمتفوق من حيث القوة المادية وآلته العسكرية وفنّ الإدارة والتخطيط وكذلك الرؤية والتصور المعولمين، ما يؤثر تأثيراً عميقاً على توجهات الحوار رغم ما تبذله أساليب الحكي والدهاء الغربي من ممارسات شكلية في سبيل الظهور بمنظور «المساواة» و«تكافؤ الفرص» عند صياغة البيانات الختامية لمؤتمرات التقارب.

تنصير المسلمين

يعدّ التنصير أو التبشير أساساً من أساسيات اللاهوت المسيحي. فلطالما ردد المسيحيون في مواعظهم نصّ إنجيل متّى (28: 19): «**اذهبوا وتلمذوا جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس**».

إن كانت المخطوطات لا تساعدنا على تقبّل هذا النصّ لأنه بكل بساطة لا وجود له في أي مخطوطة كتبت قبل القرن 16م، أي زمن الطباعة، مع ذلك قد كان التبشير بالكلمة عملاً متداولاً في المسكونية المسيحية من أجل «إرجاع الوثنيين إلى الربّ»، ولكن هذه الجهود التبشيرية على كل حال لم تلقَ إلا نجاحاً قليلاً رغم كل الوقت والمال اللذين بذلا طوال السنين التي استمر فيها[1]. لم يزل المسيحيون يرددون كلمة القديس بولس في رسالته الأولى إلى أهل كورينثوس «إذا بشرت فليس ذلك في مذكرة لأنها فريضة لا بد لي منها والويل لي إن لم أبشر» (9: 16)، ويقول البابا يوحنا بولس الثاني (Pope John Paul II): (أشعر بشدة بواجب تكرار نداء القديس بولس باسم الكنيسة كلها. منذ بداية خبرتي اخترت السفر إلى أقاصي الأرض لأظهر هذه الخبرة الرسولية، وبالتحديد بعد احتكاكي المباشر مع الشعوب التي تجهل المسيح زادت لدي القناعة بالحاجة الماسة إلى النشاط الرسولي)[2].

---

(1) باربارا براون، **نظرة عن قرب في المسيحية**، ترجمة: المهندس مناف حسين الياسري، نشر التوحيد، كندا، ص 87.

(2) رسالة الفادي يوحنا بولس الثاني، ص 5. انظر: مجلة **المجلة**، العدد 240 في تاريخ 21/ 2/ 1998 تحت عنوان: «لماذا البابا في كوبا وشيخ الأزهر ليس في الجزائر» لفهمي هويدي.

لقد بيّن الزمن - تقول باربارا براون - أن «الإهانات لا تثير اهتمام المسلمين، ولهذا فإن محاولات التبشير المسيحي للمسلمين قد أخذت مساراً جديداً تماماً بالقول إن المسيحيين الآن يريدون أن يتقربوا من المسلمين بودّ ومحبة، **فحقيقة المسيحية تغطى بغلاف سكري**»[1].

سلك التنصير مسالك عدة لبلوغ هدفه بلغت ذروتها إبان المؤتمر المسكوني الفاتيكاني الثاني، «فهو يعدّ أول مجمع ديني تتخذ فيه قرارات عدة لا سابقة لها في التاريخ، ومنها توحيد الكنائس كافة وتوصيل الإنجيل للبشر كافة، وهي الصيغة المعلنة آنذاك لعملية تنصير العالم كما نصّ على الاستعانة بالمدنيين المسيحيين كافة إلى جانب رجال الكنيسة المختصين لتنفيذ هذا المخطط والاستعانة بالكنائس المحلية والعمل على غرس الكنائس في البلدان التي توجد فيها هذه المنشئات»[2].

ففي البيان المجمعي: «الحرية الدينية»، ورد ما يلي:

(المجمع المقدّس يعلن أولاً أن الله نفسه بيّن للجنس البشري الطريق التي إذا سلكها الناس في خدمته تعالى يتمكنون من الخلاص والسعادة في المسيح يسوع، ونحن نؤمن أن الديانة الحقيقية الوحيدة القائمة في الكنيسة الكاثوليكية الرسولية التي وكّل إليها السيد المسيح أمر نشرها بين جميع الناس عندما قال للرسل: «**فاذهبوا وتلمذوا**

---

(1) باربرا براون، **نظرة عن قرب في المسيحية**، سبق ذكره، ص 87.

(2) زينب عبد العزيز، **تنصير العالم: مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني**، ط 1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1415هـ/ 1995، ص 7.

جميع الأمم وعمدوهم باسم الأب والابن والروح القدس وعلّموهم أن يحفظوا جميع ما أوصيتم به». فعلى جميع الناس إذن أن يطلبوا الحقيقة ولا سيما فيما يتعلق بالله وكنيسته، حتى إذا ما عرفوها اعتنقوها وكانوا عليها محافظين)[1].

وفي الدستور الرّعوي «الكنيسة في عالم اليوم»: «الكنيسة رمز هذه الأخوة التي تنتج الحوار الصادق وتشجعه، ذلك بفعل رسالتها التي تهدف إلى إنارة المسكونة كلها بنور البشارة الإنجيلية وجميع البشر في الروح الواحد، أي أمة أو عرق أو ثقافة انتموا»[2]. يؤكد البابا يوحنا بولس الثاني أيضاً أن «الحوار بين الديانات يشكل جزءاً من رسالة الكنيسة التبشيرية، فهو باعتباره طريقة ووسيلة للمعرفة والإغناء المتبادلين لا يتعارض مع الرسالة إلى الأمم. إنه بالعكس مرتبط بها بنوع خاص وهو تعبير عنها»[3].

ذلك هو موقف الكنيسة الكاثوليكية من الإسلام الذي تعتبره من الديانات التي تحتوي على ثغرات وشوائب وأخطاء مؤكدة «بثبات على أن الخلاص يأتي من المسيح وأن الحوار لا يعني التبشير بالإنجيل»، بل «إن الكنيسة لا تعتبر أن هناك ثمة أي تناقض بين البشارة بالمسيح والحوار بين الديانات»[4]. ونظراً - كما يصف البابا - «إلى الهدف، أي قيام الجميع بارتداد أعمق إلى الله، يكون الحوار بين الأديان قيمته الخاصة. وفي أثناء هذا الارتداد قد يولد

---

(1) المجمع الفاتيكاني الثاني، ص 607-608.

(2) المرجع نفسه، ص 312.

(3) رسالة الفادي يوحنا بولس الثاني، ص 25.

(4) زينب عبد العزيز، **تنصير العالم**، سبق ذكره، ص 106.

قرار التخلي عن موقف روحي أو ديني سابق لاعتناق الآخر»[1].

والواقع أن نصوص المؤتمرات والمجمعات التي شكلت المجمع الفاتيكاني الثاني (1967-1969م) قد أجمعت على أن الطريق الوحيد لقلوب أصحاب الأديان الوثنية، وبالأخص المسلمين، هو الطريق السهل والممتنع، هو **حوار التقارب والمداهنة**.

«إن الغرب يعاني إجمالاً من أزمة مزدوجة بينهم بالإفلاس الحضاري والإفلاس الديني، وبدلاً من معالجة المشكل بشكل إنساني موضوعي، يقوم باقتلاع البدائل وفرض أنسقته المتهالكة»[2].

يقول محمد عمارة: «لقد وقّع قساوسة التنصير الذين ائتمروا في مؤتمر «**كولورادو**» شعاراً أجمعوا عليه وقتلوا مضامينه ومتطلباته وآليات تحقيقه بحثاً، هو بنصّ كلمتهم: «لنعمل ليس فقط على خلق فهم أفضل للإسلام والتعامل النصراني مع الإسلام، وإنما توصيل ذلك الفهم إلى المنصِّرين من أجل اختراق الإسلام»»[3].

---

(1) المجمع البابوي للحوار بين الأديان، **حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان والتبشير بالإنجيل**، تعريب: دائرة الترجمة في المكتبة البولسية. ، ط 1، 1993، ص 70.

(2) زينب عبد العزيز، **تنصير العالم**، سبق ذكره، ص 8.
أخطر مؤتمر عقد لتنصير المسلمين وفاق في عدده وآليات اشتغاله مؤتمر الفاتيكان الثاني عام 1962. وعقد في كولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية عام 1978. انظر تفاصيل وأهداف هذا المؤتمر في كتاب **إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين** للدكتور محمد عمارة، ط 1، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة بحوث الثقافة والحضارة، 1992.

(3) المرجع نفسه، ص 83.

وقد أسس المنصِّرون منابر لا تعد ولا تحصى لإقامة هذا المشروع تحت أغطية متعددة وأغلفة سكرية - على حدّ تعبير باربارا براون - وممن يمثلها في الولايات المتحدة الأمريكية (المركز الكهنوتي للمسلمين) ومجلته الناطقة باسمه **أنوار الحق** ومؤسسة زويمر للدراسات الإسلامية (Zwemer Center for Muslim Studies)، تقول براون: «كلما استمر الإسلام بالانتشار فإن المنظمات، مثل (المركز الكهنوتي للمسلمين) ومعهد زويمر، تصبح أكثر قوة وأكثر مهارة هي الأخرى في أداء عملها ولا يستطيع المسلم بعد الآن أن يقعد في مكانه ويتغاضى عن ذلك، فإن هذه المحاولات ستأتي وتطرق بابه عاجلاً أم آجلاً ويجب عليه أن يكون مستعداً ويجب أن يكون قوياً في عقيدته ويجب أن يعرف عن «الشخص الآخر» حتى يستطيع أن يقف بداله»[1].

ضغوط العولمة والتغيرات العالمية الجديدة

وأقصد به الوضع العالمي المتغير الذي اتّسم بالانفتاح بين أمم الأرض واحتكاك الأديان والثقافات المتنوعة وسيادة الأفكار العلمانية والتحررية العقلانية، التي وضعت المؤسسات المسيحية التقليدية في وضع محرج، وغير قادر على مواكبة التطورات الفلسفية والاجتماعية المتسارعة، ويتضح حجم هذا التحدي في انعكاساته على الكنيسة الكاثوليكية بالدرجة الأولى بوصفها مؤسسة ذات تنظيم هرمي عريق ودقيق، فقد ألجأ الضغط العالمي إلى عقد المجمع الفاتيكاني الثاني.

---

(1) باربارا براون، **نظرة عن قرب في المسيحية**، سبق ذكره، ص 90.

يقول الأب ناجي هاشم البولسي: «لم يعقد المجمع الفاتيكاني الثاني لمعالجة هرطقة أو أمر شديد الخطورة، وهو المجمع الذي واجهت الكنيسة منه حقيقتها في العمق أكثر من أي مجمع آخر (. . .) شهد العالم خلال قرن واحد تغيرات عجزت عن غيرها عشرات القرون السالفة، ولا سيما في مجالي العلم والتقنية، ولم يخفَ على أحد ما خلّفته هذه الثورة العلمية في نفوس الأشخاص على أكثر من صعيد، والتساؤلات التي طرحتها على أكثر من مستوى، فكان لا بدّ أن تخرج الكنيسة من عزلتها وتستجيب لانتظار الكثيرين الذين راحوا يتطلعون إليها علّها تمدهم بالحل الشافي»[1].

لقد كانت الكنيسة تضرب عزلة على مخالفيها وتصدر قرارات الحجب والحرمان على مناوئيها، وتمدّ ذراعها الطولى لقمع الملوك والأباطرة الأوروبيين في العصور الميلادية الوسطى، فإذ بها تجد نفسها في النصف الأول من القرن العشرين منكمشة معزولة مهجورة بفعل الانفجارات الثقافية والاجتماعية التي عصفت بأوروبا، وجعلت الكنيسة وتعاليمها موضع السخرية والتندر.

«. . . هذا العالم طرح على الكنيسة قبل المجمع مجموعة من الأسئلة أبت هي الاعتراف بها وإحاطتها بالأهمية فوجدت نفسها أمام عالم مختلف وحقيقة جديدة. لقد تبلور العالم وفق أنظمة وقوانين تتخطى تخطياً قصياً إمكانات الكنيسة وتتفوق عليها، ما يعني خروجه من فلكها الذي دار فيه أثناء القرون الوسطى، حتى إنه استولى على المؤسسات التي انفردت طويلاً بحيازتها المستشفيات ودور التعليم

(1) من مقدمة المجمع الفاتيكاني الثاني، ص 9-10.

والتربية وبيوت العجزة والمياتم (. . .) استقل العالم من الكنيسة في جور من التصادم والنفور، ذلك بتأثير الإلحاد وانعكاساته، فكان لا بدّ من خلق الحوار بينهما لإزالة التباعد وإحلال التعاون البنّاء[1]. لقد أرادت الكنيسة من خلال المجمع الفاتيكاني الثاني ومجمع كولورادو إعادة تأهيل نفسها للحفاظ على موقعها العالمي، ولو على حساب معتقداتها البالية التي كانت تعدّها «روحياً» و«نصوصاً مقدسة»، بل اضطرت إلى تقديم الاعتذار عن بعض مواقفها التاريخية البشرية ملصقة التهم بتصرفات بعض أعضائها»[2].

استطاعت المتغيرات العالمية الضغط على الكنيسة وإجبارها بالأخذ بالمفاهيم المعولمة وحققت فيها الشعارات الإنسانية السائدة في تلك الحقبة، ولا تزال من المناداة بحقوق الإنسان والسلم العالمي والحرية والتعايش السلمي والتعاون الدولي، وهي مصطلحات غريبة على القاموس التاريخي للكنيسة.

إن ضغط العالم المعاصر، بشقيه الفكري والاجتماعي، حفز الكنيسة الغربية المنتمية إلى دول العالم الأول المتقدمة مادياً إلى الأخذ بزمام المبادرة ومباداة الطرف المقابل ودعوته للحوار، كما هو الواقع في جميع أو معظم اللقاءات المعقودة، فيقوم الطرف المسيحي بالتخطيط لها، وتحديد مواردها واختيار المشاركين من الطرف الإسلامي ثم إدارة الحوار ورسم برنامج العمل، إنهم يفعلون

---

(1) من مقدمة المجمع الفاتيكاني الثاني، ص 9-10.

(2) كاعترافها ببراءة اليهود من دم المسيح مخالفة في ذلك نصّ إنجيل متّى (27 : 25) الصريح في قول اليهود بعد حكمهم على السيد المسيح بالصلب: «ليكن دمه علينا وعلى أولادنا».

ذلك استجابة لروح العصر والقيم السائدة، كما عبّر عن ذلك الكاتب الروسي المعاصر أليكسي جورافسكي في كتابه القيم **الإسلام والمسيحية**، حيث يقول: «إن عولمة الحياة الاجتماعية تدحض في واقع الأمر أي تصورات وهمية حول الثقافة «الخاصة» المضادة لـ«ثقافة الآخرين» في عصر تتعاظم فيه أكثر فأكثر التفاعلات الاقتصادية والاجتماعية والمعلوماتية بين الشعوب، فإن مسألة وحدة الإنسانية في تلاوينها المختلفة، وأشكالها المتعددة، وبكل خبراتها الثقافية التاريخية تتطلب ليس حلولاً نظرية فحسب، بل حلولاً علمية-واقعية أيضاً. والحضارة الكونية «العالمية» الناشئة في عصرنا الحاضر، والتي تتميز خصوصاً بالتعددية العقائدية «دينياً وسياسياً وفكرياً وفلسفياً... إلخ»، تضع الناس أمام حقيقة ساطعة تتمثل في ضرورة البحث عن مؤسسات وهيئات جديدة من أجل التقارب والاتفاق والتفاهم المتبادل (...) فالمجتمع البشري أصبح في هذا العصر «مسكناً واحداً» وهذا الحوار، كما يعتقد الآن كثير من اللاهوتيين وممثلي الجماعات الدينية المختلفة، أصبح ضرورياً للغاية، إضافة إلى أكثر ملائمة وتوافقاً مع روح العصر التي تتسم بالتسامح والتعايش بين الأديان»[1]. إن الضغط العالمي والتوجيه المعولم يحسب به الجانب الأقوى - ولو مادياً فقط - لأنه يملك «خطة (فريق عمل)» و«إمكانات ضخمة» لبلوغ أهدافه واهتبال الفرص، بينما الجانب الضعيف غارق في مشاكله العقدية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وتداعياتها المختلفة، ومن ثم يكون دوره في

(1) ص 20-21.

لقاءات الحوار ينحصر في الحضور والمجاملات ثم التوقيع على البيانات الختامية، وذلك آخر عهده بالأمر لأنه لا يملك مشروعاً يفرض عليه إيجاد دراسات أكاديمية متنوعة، ورسم خطط ومفاوضات متكافئة. وعسى أن يكون هذا البحث لبنة من لبنات الانفتاح والتواصل مع الآخر ومعرفة حقيقته ودراسة علمية موثقة ليتم النجاح في خضم التصادم والتدافع الحضاري بيننا وبينه، إذ الضغط العولمي يخاطب الناس كافة، فهو يغيب في دعوة الناس واستقبال الأجدر في أخد زمام المبادرة والتواصل الإيجابي قبل غيره.

المبحث الرابع: الحوار بين الأديان ضرورة إنسانية أم مؤامرة عالمية؟

يعدّ «حوار الأديان» من أكثر الموضوعات المثيرة للجدل، ويظهر ذلك في الانقسام الحاد من الموقف تجاه حدوث هذا «الحوار»، والذي يتمايز بين اتجاهين متناقضين، مؤيد أو معارض، داعٍ إليه أو متشكك فيه، بل يمتد الانقسام والتباين إلى داخل كل اتجاه بعينه فتتباين الآراء وتتعدد أيضاً الأهداف والقضايا والخطابات المستخدمة بالفعل ساحة «حوار الأديان» في مفارقة غريبة تجعلنا إزاء حوارات أديان وليس حواراً واحداً. وسأبيّن تفاصيل هذا المبحث في ثلاث مطالب كما يلي:

المطلب الأول: حوار الأديان ضرورة إنسانية متحررة

ثبت فشل تنبؤات فلسفات التنوير بانتهاء دور الدين، وسقطت مقولات نيتشه وغيره من فلاسفة عصر التنوير الأوروبي عن موت

الإله، حيث اجتاحت العالم الأوروبي حمّى الدين والتدين، وعلت فيه الدعوات التي تنادي بضرورة عودة فكرة الإله بعدما صار الأمل الوحيد لإنقاذ أوروبا، بل العالم، وتأجيل نهايته. والمفارقة أن هذه الدعوة قد فرضتها واقعية البحث عن منقذ للمجتمعات الغربية من الانهيار.

وقد عاشت البشرية في القرن الأخير سلسلة من المآسي والكوارث كلفتها حربين عالميتين فاق الدمار الذي خلفته الثانية منها كل ما لحق بالبشرية من دمار طوال تاريخها، وأدى ذلك إلى أن صارت هناك قناعة - تزداد رسوخاً مع الأيام - أن الدرس الحضاري يقتضي إدراك فكرة وجود (آخر)، وأن هذا «الآخر» له طموحاته وتطلعاته، ولأن الصدام معه لم يعد يُجدي، فإن الحلّ لن يأتي إلا بالتعايش والإدراك والتفاعل عبر بوابة «الحوار»، لذلك لم يكن غريباً أن يتصدر حوار الأديان رأس الأجندة العالمية، وأن ترصد المنظمات والهيئات العالمية المانحة للتمويل ميزانيات ضخمة من أجل دعم فكرة «حوار الأديان».

و«حوار الأديان» هو محاولة الفرد المحمّل بقيم وتقاليد وأفكار وعقائد مسبقة استكشاف الآخر (المختلف دينياً) - كما هو - وإدراكه وبلورة رؤية فلسفية غير نمطية إزائه، دون اللجوء إلى إصدار أحكام قيمية متحيزة ضدّه.

وبذلك يقبل المفهوم فكرة التحيز والذاتية، ولا يحاول ادّعاء الموضوعية أو التجرد من الذاتية، أي أن المشاركين في «حوار الأديان» - بعكس ما قد يتبادر للذهن - يجب أن يتحقق فيهم

الإيمان المطلق بعقائدهم دون محاولة التجرد من الذات كما يظن كثير من دعاة الحوار أنفسهم.

ويرفع أنصار «حوار الأديان» شعار إخلاص القصد، فهو يفترض التجرد من الشروط أو الأهداف إلا الرغبة في إدراك الآخر ورؤيته معرفياً، وقد تحدث الاستفادة من هذه الرؤية وتطويقها لأهداف سياسية أو دعوية أو غيرها من الأهداف الأخرى.

ولا يتنافى هذا المضمون للحوار مبدئياً مع القصة التي أوردها القرآن الكريم في «سورة الكهف» (الآيات 32-42) عن محاورة بين رجلين أحدهما أتاه الله جنتين من أعناب يحيط بهما النخل وتتوسطها الزروع وتتفجر فيهما الأنهار وزاده الله عن صاحبه مالاً وولداً.

وتكشف القصة أن الحوار دار بين الرجلين بلا شرط أو قيد وأورده القرآن الكريم بتفاصيله كاملة، رغم أنها تتضمن كفراً من أحدهما بالله لم يقطع الآخر بسببه الحوار، كما لم يتحرّج القرآن الكريم من ذكر الأقوال «الكفرية» لأنها في مجملها تستطيع بناء وصوغ رؤية معرفية عن الشخصية الكافرة بالله عزّ وجلّ، وقد تكرر ذكر لفظ «حوار» مرتين في هذه القصة من أصل ثلاث مرات في القرآن الكريم كله، وجاءت الثالثة سورة المجادلة.

ويختلف «حوار الأديان» عن «مقارنة الأديان» و«مساجلة الأديان»، وإن اختلطت هذه المفاهيم في الأدبيات، فمقارنة الأديان علم يعني دراسة دين مقارنة بآخر على مستوى العقيدة والشريعة والعبادات، وتصوراته عن الإنسان والكون والحياة وغير ذلك من محاولة افتراض الموضوعية وإمكانية إلغاء التحيز، بينما مساجلة

الأديان عملية تهدف إلى إثبات تفوق وتميز دين على آخر، وهو ما لا يهدف إليه بالطبع «حوار الأديان» الذي هو عملية إدراكية فحسب.

المطلب الثاني: حوار المستعمرين أم المضطهدين؟

رغم أن التاريخ الإسلامي شهد فترات تمتعت بأجواء مناسبة للحوار الديني ومناخاً للحرية الدينية لم يتكرر كثيراً في التاريخ الإنساني، إلا أن معظم الأدبيات التي قدمها التراث الإسلامي اختلط فيها مفهوم حوار الأديان بمقارنة أو مساجلة الأديان بالجدل الديني والمذهبي، ما أوحى بعدم تبلور هذا المفهوم في التراث الإسلامي. وقد وجدت بعض الكتابات التي اقتربت من مفهوم حوار الأديان بدرجات متفاوتة، ويعدّ كتاب **الاعتبار**، للشاعر والفارس المعروف أسامة بن منقذ (488-584هـ)، من أهم ما ورد في التراث العربي في هذا الصدد، إذ حرص كاتبه عند ذكره لعادات أصحاب الديانات المختلفة أن يعرضها كما هي، ويفصّل في شرحها وبيانها دون أن يلجأ إلى نقدها أو الهجوم عليها، بل كان هدفه معرفياً بحتاً وهو ما يجعله رائداً في هذا الباب.

ورغم أن «حوار الأديان» في العصر الحديث نشأ من خلال فكرة أخلاقية بحتة تولدت من الإحساس بقرب نهاية العالم نتيجة سيطرة الشر عليه، إلا أن تفعيل مفهوم «حوار الأديان» جاء لأسباب وظروف تاريخية. فمن ناحية، أدى تصاعد موجة الاستعمار الغربي وسيطرته على معظم أنحاء العالم القديم إلى تفعيل فكرة حوار الأديان في محاولة لاكتشاف الآخر - الشعوب المُستعمَرة - والتي كانت موزعة على عدد كبير من الديانات المختلفة لم يكن العالم

الغربي على دراية كافية بها، فكان الاتجاه إلى تفعيل الحوار حتى يمكن بناء رؤية معرفية حول هذه الأديان ومعتنقيها.

ويشبه ذلك الموقف - إلى حدّ كبير - ظروف نشأة علم الأنثروبولوجيا الذي بدأ كعلم استعماري أنشأته القوى الاستعمارية الغربية محاولة منها لدراسة الشعوب المغلوبة ومعرفتها، ومن ثم تحديد الكيفية التي يمكن أن تتعامل بها معها.

وتفسر تلك الرؤية تزايد اتجاه منظمات حوار الأديان العالمية لإشراك الإسلام في منظومة الحوار الديني بعد أن كان مقتصراً على اليهودية والمسيحية وبعض الديانات الوضعية كالبوذية والهندوسية والشنتو... إلخ، إذ يرتبط ذلك إلى حدّ كبير بتزايد المدّ الإسلامي وظهور الحركات الإسلامية التي رأى فيها الغرب تهديداً للمصالح والمشروعات الغربية في العالم الإسلامي، وهو ما يفسر أيضاً اتجاه منظمات الحوار الديني لأن يكون ممثلو الإسلام في الحوار شخصيات إسلامية من خارج المؤسسات الرسمية لضمان اكتشاف مساحات أوسع من الآراء ووجهات النظر خارج الدائرة الرسمية.

ومن ناحية أخرى، مثّل مفهوم حوار الأديان انعكاساً للظروف التاريخية التي عاشت فيها أوروبا حالة من الصراع المذهبي والاضطهاد الديني دفعت ببعض المذاهب الدينية التي عانت من الاضطهاد الديني في أوروبا، كالبروتستانتية، إلى تبني فكرة «حوار الأديان» بغرض إقرار مبدأ القبول بالآخر حتى يتسنى لها البقاء كأقليات دينية، والحصول على حقوقها في المجتمعات الأوروبية ذات الأغلبية الكاثوليكية.

ساعد على رواج فكرة «حوار الأديان» مؤخراً - بعد الحرب

العالمية الثانية - محاولة بعض الدول الكبرى كاليابان تعريف نفسها ثقافياً وحضارياً إلى العالم من خلال حوار الأديان (طرح الذات من خلال الآخر)، ومؤشرات ذلك تظهر في تصدرها قائمة الدول الممولة لمنظمات حوار الأديان ومؤتمراتها بميزانيات ضخمة، في محاولة منها للوصول إلى الصدارة العالمية، ولكن من بوابة حضارية ثقافية تتناسب وأوضاع النظام الدولي الجديد.

المطلب الثالث: حوار الأديان... خطابات متعددة

واقعياً، لا يوجد خطاب واحد لـ«حوار الأديان»، بل هناك خطابات متعددة تجعلنا إزاء «حوارات أديان» بعدد هذه الخطابات وتعدد أنواعها، ويرجع هذا التعدد إلى تباين الخلفيات الثقافية والدينية والفكرية والسياسية للمتحاورين، والأجواء التي تدور فيها عملية الحوار.

ورغم تنوع هذه الخطابات لكنها متداخلة فيما بينها، بحيث لا يوجد خطاب خالص، وإنما تداخل وتمازج وتجاور لأكثر من خطاب. وتأتي محاولتنا هنا من قبيل التصنيف لفهم وإدراك أنواع هذا الخطاب.

في «حوار الأديان» يمكننا أن نرصد الخطابات التالية:

1 - **الخطاب الأخلاقي**: وهو يركز على القاعدة الأخلاقية للأديان، ويسعى إلى تأكيد وجود قيم أخلاقية مشتركة بين الأديان يمكن من خلالها إرساء قاعدة يلتف حولها أصحاب الأديان المختلفة. وقد شهد هذا الخطاب رواجاً بين علماء الأديان في الفترة الأخيرة، بخاصة مع تزايد موجة الانحلال الخلقي التي شملت أنحاء

العالم، ما دفع هانز كونغ - أستاذ علم الأديان المقارن بجامعة توبنجن الألمانية وأحد أبرز دعاة حوار الأديان في العالم - إلى تبني مشروع عن «الأخلاق العالمية».

إلا أن هذا الخطاب يتسم بعيوب فادحة تجعله خطاباً تلفيقياً توفيقياً لا يبحث عن المعرفة واكتشاف الآخر - كما هو جوهر فكرة حوار الأديان - وإنما يقوم على صياغة توليفة مشتركة بين الأديان يمكن أن ينتج عنها ما يطلق عليه بـ «الأخلاق العالمية» من خلال منهجية متعارضة الأبعاد، فمن جانب، إن المدخل الأساسي للإيمان بالدين هو العقيدة وليس الأخلاق، ومن جانب آخر، الأخلاق نفسها نسبية من دين إلى آخر، ولا يمكن الحديث عن توحيد أو عولمة الأخلاق.

2 - **الخطاب التوافقي**: هو خطاب يبحث عن نقاط الاتفاق والتلاقي بين الأديان -متشابهاً مع الخطاب الأخلاقي إلى حدّ كبير - ويمتد إلى البحث عن المشترك بين العقائد والشرائع والعبادات أيضاً، معتمداً بدرجة أساسية على علم مقارنة الأديان.

ويعاني هذا الخطاب من الخلل المنهجي نفسه الذي يقع فيه الخطاب الأخلاقي، وتزداد خطورته حينما يرتبط بأهداف سياسية كمشروعات السلام التي يروَّج لها في كثير من مناطق الصراع الديني كمنطقتنا، فهذا الخطاب ينتهي بأصحابه إلى أن الكل شيء واحد وأن التمايز بين الأديان شكلي أو ربما مفتعل، اعتماداً على أن المشترك أكبر بكثير من نقاط الخلاف.

3 - **الخطاب البراغماتي (العملي)**: وهو خطاب لا يتحدث في الأديان كأديان، ولكن في موضوعات عملية وقضايا متفجرة

يحاول بحث موقف أهل الأديان منها بما يمكن أن يؤدي لإيجاد حلول لها، مثل: الحروب والاضطهاد الديني، التفرقة العنصرية. . . إلخ. وتعتمد على هذا الخطاب عدد من منظمات الحوار في العالم من أهمها: المنظمة العالمية للأديان والسلام (WCRP)، وكان لها كفاح طويل ضدّ نظام التفرقة العنصرية في جنوب أفريقيا حتى سقوطه.

ولا يحمل هذا الخطاب ضرراً كبيراً في ذاته - رغم اتصافه بالعملية - ولكنه يتجاهل استحالة التغاضي عن الخلفيات الدينية عند المشاركة في حلّ الخلافات والنزاعات المتفجرة.

4 - **الخطاب المؤسساتي**: وهو الخطاب الذي تتبناه المؤسسات الدينية الرسمية (أي التي يُعترف بها رسمياً داخل الدين: كالكنيسة في المسيحية) أو شبه الرسمية (وهي التي يُعترف بدورها ومكانتها دينياً ودون أن يترتب على ذلك أي سلطة دينية رسمية كالأزهر في الإسلام).

وتكمن مشكلة هذا الخطاب في أنه يرتبط مباشرة بالحالة السياسية ويتأثر بها -سلباً أو إيجاباً- وبخاصة أن المؤسسات الدينية في العالم لم تعد بعيدة عن السياسة، مثل تأثر خطاب بعض العلماء الرسميين في بعض البلدان العربية تجاه اليهود، فخطاب بعضهم شهد تغيراً ملحوظاً مع بدء ما يسمّى بـ«مسيرة السلام» في المنطقة، إذ اختلف هذا الخطاب بعد أن وقّعت الحكومات اتفاقيات السلام مع إسرائيل إلى حدّ بعيد.

5 - **الخطاب التاريخي**: وهو يتعامل مع الدين بوصفه تاريخاً أو مجموعة من التراكمات التاريخية تختلط بأصل الدين نفسه حتى

تصبح جزءاً منه فتتحول فيه الأحداث، بل أحياناً الممارسات التاريخية إلى دين. وهذا الخطاب يبدو أكثر وضوحاً عند اليهود بشكل خاص، فالسبي البابلي والروماني وهدم المعبد وبناء الهيكل وغيرها من الأحداث التاريخية اختلطت بالعقيدة والدين اليهودي نفسه وسيطرت على الخطاب الديني في الحوار مع الآخر.

6 - **الخطاب التآمري**: وهو خطاب يرى أن فكرة الحوار نفسها مؤامرة تهدف إلى تشكيك المتحاور في عقيدته وإثبات صحة عقيدة الآخر. وهو يعتبر شكلاً سلبياً من أشكال الحوار الديني، ويتسم بالسهولة والابتسار، ولكنه يؤدي إلى التقوقع حول الذات وعدم إدراك الآخر ويقود إلى الاختزالية والتبسيطية التي تصور حركة العالم كله في شكل مؤامرة تحاك وتدبر. وهذا الخطاب - بكل أسف - يكثر انتشاره بين المسلمين في كثير من القضايا وليس في حوار الأديان فحسب.

7 - **الخطاب التبشيري**: وهو يقوم على محاولة إقناع الآخر بصحة عقيدة الذات وأفكارها وإدخاله في إطارها، وهو أقرب إلى مساجلة الأديان، وإن كان البعض يستعمله في حوار الأديان. وإشكالية هذا الخطاب ليست في أنه يخلط بين الحوار والدعوة فحسب، وإنما أيضاً في أنه لا يرى مستقبلاً للعلاقة مع الآخر إلا باستقطابه.

ما سبق من أنواع الخطاب في «حوار الأديان» يعدّ جزءاً من الممارسة الواقعية للحوار، لكنها تختلف - إلى حدّ بعيد - مع جوهر فكرة «حوار الأديان» القائمة على إدراك الآخر وإدراك الذات معاً، دونما اختزال أو تبسيط لأي منهما لصالح الطرف الثاني.

ولكن هناك نوعين من الخطاب يقتربان من حوار الأديان بهذا المفهوم ويعدّان أقرب هذه الخطابات إليه، وهما: الخطاب الأصولي والخطاب الاختلافي.

الخطاب الأصولي: خطاب معرفي يلتزم بالنصوص المقدسة للدين، وينطلق من أصوله الثابتة ويبني عليها بالتفسير أو إعادة قراءتها وإنتاجها مرة أخرى في ضوء واقع جديد ومتغير، وهو لا يسعى للبحث عن نقاط اتفاق أو اختلاف مع الآخر، ولا يسعى إلى إدراكه ورؤيته عبر النصّ الثابت المطلق المقدّس عنده وفي ضوء منطلقات وضوابط النصّ الديني المقدّس دون التأثر بالملابسات السياسية أو التاريخية أو الخلفيات الفكرية والثقافية، وهو أقرب الخطابات لفكرة حوار الأديان.

الخطاب الاختلافي: وهو يقترب من الخطاب الأصولي مع بعض الفروق، فهو خطاب يبحث عن نقاط الاختلاف مع الآخر لتأكيد التميز واكتشاف الذات على حقيقتها، ورغم اقترابه من فكرة الحوار إلا أنه مغرق في إثبات التميز بما قد يؤدي إلى الإغراق في الذاتية والبُعد عن الموضوعية، وقد ينتهي أحياناً إلى إنكار كل تقارب أو تماثل مع الآخر حتى ولو كان موجوداً بالفعل.

ويتوقع بعض الباحثين أن يتصدر الدين بورصة سوق الأفكار العالمية، وأن القرن القادم سيكون قرن الدين، وبالتالي إن «حوار الأديان» سيحتل رأس أجندة القضايا المطروحة عالمياً لفترة طويلة في القرن الجديد.

خاتمة

وهكذا، **في ختام هذا البحث**، يتبيّن لنا مدى تعقد المسألة الدينية وما تطرحه على الفكر الإنساني المعاصر من تحديات جوهرية، سواء على المستوى **المعرفي/النظري** أو على المستوى **الممارساتي/التطبيقي**، إذ لا مفر له من إيجاد مقاربات ذات بُعد كوني وشامل في معالجة مثل هذه الإشكاليات، خصوصاً تلك التي تفرض نفسها في الواقع المعاش، كإشكاليات الاختلافات الدينية والمنازعات اللاهوتية مثلاً، الشيء الذي بات يفرض وبإلحاح إيجاد نظريات وجسور للتقريب بين وجهات النظر بين الأديان، وخصوصاً أن الأديان جاءت في سياق وحدة موضوعية وغاياتية موحدة، **ألا** وهي خدمة الحياة الإنسانية وتحقيق الراحة والأمان لهذا الكائن المستخلف وسعياً لمصلحته، فبات لزاماً علينا التأسيس على هذا المشترك الوحدوي والبنيوي للأديان في خلق عالم أكثر أماناً واستقراراً في إطار منظومة محددة المعالم وواضحة الأهداف توفر ذلك الجو المنشود من **نظرية للتقريب بين الأديان** بعيداً من أهداف خفية أخرى، حيث ثمة حضور للمكون التحيزي الضار، وحيث يتم أيضاً **استدعاء نفسيات المحاربين من أجل التدافع الأناني الذي يهدم ولا يشيّد والذي يفسد ولا يبني**.

وقد بيّنت الأسس الأيديولوجية لنظرية التقريب بين الأديان، سواء على مستوياتها التاريخية والفكرية والممارساتية المعاصرة، مع محاولات لدراسة الطابع العام الذي بات يحكم الغايات من إقامة مثل هذه المنظومات العالمية الكامنة. ومع ما لاقيته من صعوبات جمّة تتجلى بالأساس في ندرة المراجع والمصادر المرتبطة بموضوع البحث، وكذلك غياب المؤسسات المتخصصة في مثل هذه الموضوعات ومع ما صاحب هذه المعاناة من ضيق المجال الزمني المخصص لإتمام هذا المشروع البحثي، الشيء الذي اضطرني إلى التخلي عن مجموعة من الفصول والنقاط المنهجية والمعرفية الهامة التي كانت ستزيد - إن شاء الله تعالى - من غنى البحث وتقوي من الفائدة منه، وهي تلكم النقاط المرتبطة بطبيعة **البدائل اللازمة** لتقديمها عوضاً من نظرية التقريب بين الأديان في صيغتها الغربية المعاصرة، والتي يجب أن تكون نظرية **ذات طبيعة كونية شاملة**، وبعيدة عن أي تحيزات ذات خلفية مصلحية ضيقة، حيث يجد فيها كل إنسان غايته ومطلبه ولا يحس في ممارستها بحضور نفعي ضيق، ولا شكّ أن مثل هذه البدائل بطبيعتها الكونية المحايدة لا يمكن إلا أن تكون ذات مرجعية ربانية، أي مصدرها الوحي (القرآن والسنّة النبوية).

كما أخّرت الحديث عن نماذج التقارب الديني لدى علماء الإسلام الذين عرفوا بمثل هذه المشاريع التقاربية المؤسِّسة، كابن تيمية وابن حزم وأبي حامد الغزالي وغيرهم من العلماء القدوة، ومثلها أيضاً موضوع **المنهج القرآني في التعامل مع أهل الكتاب وأبعاده الفكرية والفلسفية والعقدية**، وكذلك **أبعاده الإنسانية في**

مقاربة الاختلاف في الديانة بين البشر، وكم حاجتنا الآن لمثل هذه المقاربات المعرفية ذات البُعد **القرآني الكامل والشامل** لكل الظواهر الغيبية والمشاهدة، ما سيكون له لا محالة - إن شاء الله تعالى - الأثر البالغ في خلق منظومة متكاملة للتقريب بين الأديان وبالتالي خدمة المشترك الإنساني والغاياتي الذي تتوحد فيه الأديان كلها خدمة للإنسان وذَبّاً عن مصلحته في العاجل والآجل.

والله الموفق.

المصادر والمراجع العربية

القرآن الكريم، دار المصحف، بيروت.

1) **الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان**، بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1417هـ.

2) **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 4، 1400هـ/ 1980م.

3) **أحكام أهل الذمة**، ابن قيم الجوزية شمس الدين أبو بكر، تحقيق: د. صبحي الصّالح، دار العلم للملايين، بيروت، ط 4، 1994.

4) **الأحناف: دراسة في الفكر الديني التوحيدي في المنطقة العربية قبل الإسلام**، عماد الصباغ، دار الحصاد للنشر والتوزيع، 1998.

5) **الإخاء الديني.. ومجمع الأديان وموقف الإسلام**، محمد البهي، دار العاصمة، الرياض، د.ت.

6) **أخبار أبي حفص عمر بن عبد العزيز وسيرته**، أبو بكر محمد بن الحسن الآجري، تحقيق: عبد الله عبد الرحيم عسيلان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1394هـ/ 1979م.

7) **الاختلافات بين القرّائيين والربانيين، في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوطة بودليان باكسفورد**، محمد الهواري، دار الزهرة للنشر، القاهرة، 1414هـ/ 1994م.

8) **اخناتون فرعون التوحيد**، بكري عبد الحميد، دار الهلال، سلسلة تاريخ مصر.

9) **إستراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين**، د. محمد عمارة، مركز دراسات العالم الإسلامي، سلسلة بحوث الثقافة والحضارة، ط 1، 1992.
10) **إسرائيل فتنة الأجيال: العصور القديمة**، إبراهيم خليل أحمد، مكتبة الوعي العربي، 1964.
11) **الإسلام والوحدة القومية**، د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1979.
12) **الإسلام والأديان: دراسة مقارنة**، مصطفى حلمي، دار الرعية للطبع والنشر والتوزيع، ط 1، 1410هـ/ 1990م.
13) **الإسلام والحضارات الغربية**، محمد محمد حسين، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط 1، 1979.
14) **الإسلام والمذاهب الفلسفية المعاصرة**، مصطفى حلمي، دار الكتب العلمية، ط 3، 2005.
15) **الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، محمد عبده، مطبعة المنار، القاهرة.
16) **الإسلام وعلم الاجتماع**، محمود البستاني، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 1994.
17) **الإشارات والتنبيهات**، أبو علي ابن سينا، المطبعة الخيرية، ط 1، 1325هـ.
18) **إشكالية التحيّز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد**، محمد عبد الوهاب المسيري، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1996.
19) **أضواء البيان في إيضاح القرآن الكريم بالقرآن الكريم**، محمد الأمين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، ط 2، 2006.
20) **أضواء على السنّة المحمدية**، محمود أبو رية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 5، 1996.

21) **إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان**، ابن قيم الجوزية، تحقيق وتعليق: محمد عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، مكتبة الخاني، الرياض، ط 1، 1407هـ/ 1997م.

22) **الأنتلجانسيا الإسلامية الأولى: تجليات التوحيد (معتقدات ما قبل الإسلام)**، عروة دين نابلسي، ترجمة: كاتيا نهرا، دار كتابات، بيروت، ط 1، صيف 1998م.

23) **الإنسان الكامل: محيي الدين بن عربي الحاتمي**، من دون معلومات.

24) **أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة**، د. يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 1، 1411هـ/ 1991م.

25) **البحث عن يسوع: قراءة جديدة في الأناجيل**، كمال الصليبي، دار الشروق، د.ت.

26) **البداية والنهاية**، ابن كثير عماد الدين أبي الفداء، مكتبة المعارف، بيروت، مكتبة النصر، الرياض، ط 2، 1987.

27) **بدائع الفوائد**، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، ط 1، 1994.

28) **بلاط الشهداء**، شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ط 4، 1400هـ/ 1980م.

29) **البهائية والنظام العالمي الجديد: وحدة الأديان والحكومة العالمية**، المحامي احمد وليد سراج الدين، مطبعة الداودي، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، 1994.

30) **البيان الختامي لمؤتمر الحوار بين الأديان، سلام للجميع**، 1994م.

31) **التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة**، موردخاي تسوكر، ترجمة: د. أحمد محمود هويدي، مراجعة وتقديم: د. محمد خليفة حسن، سلسلة فضل الإسلام على اليهود واليهودية، مركز الدراسات الشرقية - جامعة القاهرة.

32) **التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي: دراسة نقدية مقارنة لطائفة اليهود القرّائين**، محمد جلاء إدريس، مكتبة مدبولي، القاهرة.
33) **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، محمد رشيد رضا، مطبعة المنار، مصر، ط 1، 1350هـ/ 1931م.
34) **تاريخ الديانة اليهودية**، محمد خليفة حسن أحمد، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 1998م.
35) **التاريخ اليهودي العام**، صابر طعيمة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1419هـ/ 1999.
36) **التعريفات**، الشريف الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 2002.
37) **التفسير الكبير**، فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، دار الفكر، ط 3، 1405هـ/ 1985م.
38) **تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي**، برهان الدين البقاعي، تحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1400هـ/ 1980م.
39) **توجيهات في سبيل الحوار بين المسيحيين والمسلمين**، الأستاذ حداد، المكتبة البولسية، بيروت.
40) **التوحيد: عقيدة الأمة منذ آدم**، جمعية التجديد الثقافية الاجتماعية، ط 1، 2005م.
41) **جامع البيان في تأويل آي القرآن الكريم**، أبو جعفر بن جرير الطبري، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط 3، 1388هـ/ 1968م.
42) **الجامع لأحكام القرآن الكريم**، أبو عبد الله بن فرج القرطبي، دار الكتب العلمية، ط 1، 2005.

43) **الحركات الإسلامية والعلاقة مع الآخر**، فرح موسى، حركة التوافق الوطني الإسلامي، د.ت.

44) **الحروب الصليبية في المشرق والمغرب**، محمد العروسي المطوي، دار الغرب الإسلامي، ط 2، 1982.

45) **الحقائق الروحية: مختارات من راما كريشنا**، مصطفى الزين، بيسان للنشر والتوزيع، ط 1، 2001.

46) **الحوار الإسلامي المسيحي: ضرورة المغامرة**، سعود المولى، تقديم: محمد مهدي شمس الدين، دار المنهل اللبناني، ط 1، 1996.

47) **الحوار المسيحي: ضرورة المغامرة**، د. عبد العزيز بن عثمان التويجري، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، ط 1، 1417هـ/ 1997م.

48) **الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف**، محمد سعيد رمضان البوطي، جودت سعيد، محمد مهدي شمس الدين، دار الفكر المعاصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1995.

49) **الحوار مع أتباع الأديان: مشروعيته وآدابه**، د. منقذ بن محمود السقار، طبع ونشر: رابطة العالم الإسلامي، د.ت.

50) **دراسات معاصرة في العهد الجديد والعقائد النصرانية**، د. محمد علي البار، دار القلم، دمشق.

51) **دين الإنسان: بحث في ماهية ومنشأ الدافع الديني**، فراس السواح، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، ط 4، 2002.

52) **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، محمد عبد الله دراز، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1990.

53) **الدين في مواجهة العلم**، وحيد الدين خان، ترجمة: ظفر الإسلام

خان، مراجعة: عبد الحليم عويس، دار النفائس، ط 4، 1407هـ/ 1987م.

54) **الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم**، محمد عثمان الخشت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

55) **الردّ على المنطقيين**، تقي الدين بن تيمية أبو العباس، إدارة ترجمان السنّة، لاهور، باكستان، ط 4، 1402هـ/ 1982م.

56) **الرسالة التدمرية**، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر اللبناني، ط 1، 1993.

57) **الرسالة الصفدية**، تقي الدين ابن تيمية، دار الكتب العلمية، ط 1، 2000.

58) **رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفا**، ترجمة وتحقيق: عارف تامر، عويدات للنشر والطباعة، ط 1، 1995.

59) **شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل**، ابن قيم الجوزية، تحقيق: خالد عبد اللطيف السبع العلمي، دار الكتاب العربي، ط 1، 2005.

60) **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**، عبد الرحمن الكواكبي، دار الشروق، القاهرة، ط 1، 2007.

61) **العقائد المشتركة بين اليهود والنصارى وموقف الإسلام منها**، خالد رحال محمد الصلاح، دار العلوم العربية للطباعة والنشر، ط 1، 2007.

62) **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، سفر الحوالي، مكتبة منارة العلماء، ط 1، 1997.

63) **العولمة الجديدة والمجال الحيوي للشرق الأوسط**، سيار الجميل، مركز الدراسات الإستراتيجية للبحوث والتوثيق، ط 2، 2001.

64) **غريب الحديث**، أبو عبيد القاسم بن سلام، دار الكتب العلمية، ط 1، 2003.

65) **الفِرق والمذاهب المسيحية منذ البدايات حتى ظهور الإسلام**، نهاد خياطة، دار الأوائل للنشر والتوزيع، د.ت.

66) **الفِرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام حتى اليوم: دراسة تاريخية دينية سياسية اجتماعية**، سعد رستم، دار الأوائل للنشر والتوزيع، د.ت.

67) **الفِرق والمذاهب اليهودية منذ البدايات**، عبد المجيد همّو، دار الأوائل للنشر والتوزيع، سوريا، ط 2، تموز/يوليو 2004 - جمادى الأولى 1425هـ.

68) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**، أبو محمد ابن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، ط 2، 1999.

69) **فضائح الباطنية**، أبو حامد الغزالي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ط 1، 2000.

70) **الفلسفة والإنسان: جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة**، د. فيصل عباس، دار الفكر العربي، بيروت، ط 1، 1996.

71) **في الدين المقارن**، محمد كمال إبراهيم جعفر، دار الكتب الجامعية، القاهرة.

72) **في مقارنة الأديان: بحوث ودراسات**، محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل، بيروت، مكتبة الزهراء، حرم جامعة القاهرة، ط 2، 1410هـ/ 1990م.

73) **قاعدة في المحبة**، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، ط 1، 1999.

74) **قاموس الكتاب المقدّس**، بطرس عبد الملك وآخرون، دار الثقافة، القاهرة، 1995.

75) **قصة الديانات**، سليمان مظهر، مكتبة مدبولي، ط 2، 2002.
76) **الكتاب المقدّس كلمة الله أم كلمة البشر ويليه: لغز الثالوث المقدس، بشرية المسيح**، علي خان جومال، ترجمة: رمضان الصفناوي، مكتبة النافذة، د.ت.
77) **الكتب المقدسة في ميزان التوثيق**، عبد الوهاب عبد السلام طويلة، دار السلام للطباعة والنشر والترجمة، د.ت.
78) **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**: محمد علي الفاروقي التهانوي، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، ط 1، 1998.
79) **الكشف عن حقيقة الصوفية**، محمود عبد الرؤوف القاسم، دار الصحابة، بيروت، ط 1، 1408هـ.
80) **لسان العرب**، ابن منظور، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، 1988.
81) **الله: كتاب في نشأة العقيدة الإلهية**، عباس محمود العقاد، منشورات المكتبة العصرية، د.ت.
82) **ليس من الإسلام**، محمد الغزالي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 6، 1993.
83) **مجموع الفتاوى**، تقي الدين ابن تيمية أبو العباس، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن عمر بن القاسم العاصمي وابنه محمد، ط 1، صورة، 1398هـ.
84) **محاضرات في النصرانية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، ط 3، 1380هـ/ 1961م.
85) **محاضرات في تاريخ الأديان**، أحمد العبادي، شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، 1416هـ/ 1996م.

86) **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط 1، 2005.

87) **مدخل إلى التنوير الأوروبي**، هاشم صالح، دار الطليعة، ط 1، 1994.

88) **مدخل إلى فلسفة الدين**، محمد عثمان الخشت، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.

89) **مسالك النظر في نبوة سيد البشر**، الحبر سعيد بن مسلم الإسكندراني، حققه وترجم دراسة المستشرق S. A. Westow: د. محمد عبد الله الشرقاوي، نشر مكتبة الزهراء.

90) **مسند الإمام أحمد**، أحمد ابن حنبل الشيباني، تحقيق: أبو عاصم، حسن بن عباس بن قطب وآخرون، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مكتبة الخراز، جدة، ط 1، 1418هـ/ 1997م.

91) **المسيحية (النصرانية): دراسة وتحليل**، ساجد مير، دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.

92) **مسيحية من دون مسيح**، كامل سعفان، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، د.ت.

93) **المسيحية دين الله الذي أنزل على المسيح أم هي ديانة بولس؟**، نبيل نيقولا، جورج بو خاروف، ط 2، 2007.

94) **المسيحية**، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 10، 1998.

95) **معاملة غير المسلمين في الدولة الإسلامية**، د. نريمان عبد الكريم أحمد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996.

96) **معجم متن اللغة**، أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، ط 1، 1958.

97) **المفصل في تاريخ العرب**، جواد علي، الناشر: خاص، ط 1، 1995.

98) **مقارنة الأديان: اليهودية**، أحمد شلبي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، 1985.
99) **مقارنة الأديان: الديانات القديمة**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1965.
100) **الملل والنحل**، الشهرستاني أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، 1387هـ/ 1967م.
101) **من تاريخ الإلحاد في الإسلام**، عبد الرحمن بدوي، دار سينا للنشر، ط 2، 1993.
102) **من هو اليهودي؟**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، ط 3، 2002.
103) **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، القاهرة، 1999.
104) **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع الديني**، يوسف شلحت، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2003.
105) **النصرانية من التوحيد إلى التثليث**، محمد أحمد الحاج، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، ط 1، 1413هـ/ 1992م.
106) **النصرانية: نشأتها التاريخية وأصول عقائدها**، عرفان عبد الحميد فتّاح، دار عمار للنشر، ط 1، 1420هـ/ 2000م.
107) **نظرات في الدين**، مهدي، دار المتلقي للطباعة والنشر، ط 1، 2001.
108) **نظرة في كتب العهد الجديد وعقائد النصرانية**: د. محمد توفيق صدقي، تحقيق وتقديم: خالد محمد عبده، مكتبة النافذة.
109) **نقد التوراة: أسفار موسى الخمسة**، د. أحمد حجازي السقا، مكتبة النافذة، ط 1، 2005.

110) **هذه هي الصوفية**، عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، ط 1، 2003.

111) **اليهود في عصر المسيح عليه السلام**، سيد محمد عاشور، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت.

112) **اليهودية عرض تاريخي والحركات الدينية في اليهودية**، عرفان عبد الحميد فتّاح، دار عمار للنشر، عمان، ط 1، 1417هـ/ 1997م.

المجلات والمواقع الإلكترونية

1. مجلة **الاجتهاد**، الجزء 30.
2. مجلة **الأمة**، العدد 54، عام 1425هـ.
3. مجلة **السودان الحديث**، العدد 6، جمادى الأولى 1415هـ الموافق لـ 11/ 08/ 1994م.
4. مجلة **المجتمع** الكويتية، العدد 1233.
5. مجلة **المجتمع**، العدد 736، 9/ 10/ 1985.
6. مجلة **المجلة**، العدد 240، 21/ 2/ 1998.
7. مجلة **شؤون الأوسط**، العدد 36، كانون الأول/ ديسمبر 1994.
8. مجلة **قضايا إسلامية معاصرة**، مقال بعنوان «إنقاذ النزعة الإنسانية في الدين»، عبد الجابر الرفاعي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، السنة 12، العدد 35-36، ربيع وشتاء 1429هـ/ 2008م.
9. مقال بعنوان: «البوذية ديانة سماوية: الإيمان باليوم الآخر»، نهرو طنطاوي، على الموقع الإلكتروني: www.ahl-alquran.com.

المصادر والمراجع الأجنبية المترجمة

1. **ابن عربي: حياته ومذهبه**، أسين بلاثيوس، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، مكتبة الأنجلو مصرية، 1965.
2. **الأديان في علم الاجتماع**، جوس جان بول ويليم، ترجمة بسمة بدران، المؤسسة الجامعية، بيروت، 2001.
3. **الإسلام في الغرب، قرطبة عاصمة الروح والفكر**، روجيه غارودي، ترجمة: د. محمد مهدي الصدر، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1411هـ/ 1991م.
4. **الإسلام والمسيحية في العالم المعاصر**: مونتغمري وات، ترجمة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
5. **الإسلام والمسيحية**، أليكسي جورافسكي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 215، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت.
6. **إشارات، رموز، أساطير**، لوك بنوا، تعريب: فايز كم نقش، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط 1، 2001.
7. **انتحار الغرب**، رتشارد كوك وكريس سميث، ترجمة: محمد محمود التوبة، العبيكان وكلمة للنشر والتوزيع، ط 1، 1430هـ/ 2009م.
8. **موت الغرب**، باتريك بوكانن، ترجمة: محمد محمود التوبة، مراجعة: محمد بن حامد الأحمري، مكتبة العبيكان، ط 1، 2005.

9. **الغرب، قصة هيمنة**، صوفي بيسيس، ترجمة: نبيلا سعد، طبعة إلكترونية.

10. **تدهور الحضارة الغربية**، اسوالد شبنغلر، ترجمة: أحمد الشيباني، منشورات مكتبة الحياة، بيروت.

11. **فخ العولمة: الاعتداء على الديمقراطية والرفاهية**، هانس، بيتر مارتن، هارالد شومان، ترجمة: د. عدنان عباس علي، مراجعة وتقديم: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 238.

12. **الأصول الوثنية للمسيحية**، أندريه نابتون، إدغار ويند، كارل غوستاف يونغ، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت.

13. **إنجيل فيلبس للحكمة والخدمة: أبوكريفا العهد الجديد: تجميع لكتابات الأبوكريفا المسيحية، الكتاب الثاني: أناجيل الحكمة والخدمة الغنوسية لمكتبة نجع حمادي**، د. إبراهيم سالم الطرزي، ط 1، 2005، د.ن.

14. **إنجيل يعقوب السري: أبوكريفا العهد الجديد: تجميع لكتابات الأبوكريفا المسيحية، الكتاب الثالث: الأناجيل السرية ومكتبة نجع حمادي**، د. إبراهيم سالم الطرزي، ط 1، 2007.

15. **بولس وتحريف المسيحية**، هيم ماكبي، ترجمة: سميرة عزمي الزين، منشورات المعهد الدولي للدراسات الإنسانية، د.ت.

16. **البيانات المسيحية الإسلامية المشتركة: نصوص مختارة**، جمع: جوليت حداد، إشراف: الأب أوغسطين دوبرة لاتور، د.هشام نشابة، جامعة القديس يوسف، بيروت، معهد الدراسات الإسلامية المسيحية، دار المشرق، بيروت، ط 1، 1995.

17. **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، مارسيا إلياد، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط 1، 1986-1987.

18. **تطور الأناجيل: المسيح ابن الله أم ملك من نسل داود؟ دراسة نقدية وترجمة جديدة لأقدم الأناجيل تكشف مفاهيم مثيرة**، إينوك باول، ترجمة: أحمد إيبش، دار قتيبة، د.ت.

19. **التمييز الموسوي أو ثمن التوحيدية**، يان أسمان، ترجمة: حسام حيدري، منشورات الجمل، كولونيا (ألمانيا) - بغداد، ط 1، 2006.

20. **تنصير العالم: مناقشة لخطاب البابا يوحنا بولس الثاني**، زينب عبد العزيز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، ط 1، 1415هـ/ 1995م.

21. **التنصير: خطة لغزو العالم الإسلامي**، الترجمة الكاملة لأعمال المؤتمر التبشيري الذي عقد في مدينة جلين آري بولاية كولورادو بالولايات المتحدة الأمريكية، سنة 1978، ونشرته دار (Marc) للنشر.

22. **التوراة، تاريخها وغاياتها**، لاهوتي مسيحي أمريكي، ترجمة: سهيل الديب، دار النفائس.

23. **الجانب المظلم في التاريخ المسيحي**، هيلين إيليربي، ترجمه وقدّم له: د. سهيل زكار، دار قتيبة، د.ت.

24. **الحروب الصليبية**، ويليم الصوري، ترجمة: د. حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.

25. **الحكم المجنونة: دراسة في الفلسفة البوذية في الصين**، تشوجيام ترونجبا، ترجمة: فوزي درويش، مكتبة مدبولي، ط 1، 1996.

26. **حوار الحضارات**، روجيه غارودي، تعريب: د. عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت.

27. **حوار وبشارة: تأملات وتوجيهات في شأن الحوار بين الأديان**

والتبشير بالإنجيل، المجمع البابوي للحوار بين الأديان، تعريب: دائرة الترجمة في المكتبة البولسية، ط 1، 1993.

28. **الخالدون المئة**، مايكل هارت، ترجمة: أنيس منصور، المكتب المري الحديث، د.ت.
29. **دروس التاريخ**، ول وإريل ديورانت، ترجمة وتقديم: علي شلش، دار سعاد الصباح، الكويت، ط 1، 1993.
30. **الديانة الفرعونية**: واليس بدج، ترجمة: نهاد خياطة، دار علاء الدين، ط 2، 1993.
31. **الديانة المصرية القديمة**، ياروسلاف تشرني، ترجمة: د. أحمد قدري، مراجعة: د. محمود ماهر طه، دار الشروق، ط 1، 1416هـ/ 1996م.
32. **ديانة مصر القديمة**، أدولف أرمان، ترجمة: عبد المنعم أبو بكر، محمد أنور شكري، مكتبة مدبولي، ط 1، 1995.
33. ديباجة ميثاق الأمم المتحدة.
34. **الديمقراطية في أمريكا**، أليكسي دي توكفيل، ترجمة: أمين موسى قنديل، مراجعة: محسن مهدي، عالم الكتب، ط 3، 1991.
35. **الدين والتحليل النفسي**، إيريك فروم، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للطباعة، 1977.
36. **رسالة الفادي**، يوحنا بوليس الثاني، اللجنة الأسقفية لوسائل الإعلام، جلّ الديب، لبنان، صدرت في روما، 1990.
37. **سوسيولوجيا الدين**، دانيال ليجيه وجان بول ويلام، ترجمة: درويش الحلوجي، المجلس الأعلى للثقافة، ط 1، العدد 805، 2005.
38. **العهد الجديد**، دار المشرق، بيروت، توزيع: المكتبة الشرقية، جمعيات الكتاب المقدّس في المشرق، بيروت، ط 3.

39. **العهد القديم**، دار المشرق، بيروت، توزيع: المكتبة الشرقية، جمعيات الكتاب المقدّس في المشرق، بيروت، ط 3، 1989.

40. **العولمة والثقافة**: د. جون توملينسون، ترجمة: د. إيهاب عبد الرحيم محمد، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 354، رجب 1429هـ- آب/أغسطس 2008م.

41. **في التصوف الإسلامي وتاريخه**، رينولد نيكلسون، ترجمة: أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة، ط 1، 1947.

42. **قاموس التوراة**، منشورات سكريبنز، 1909.

43. **القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم - دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، موريس بوكاي، مكتبة مدبولي، ط 2، 2004.

44. **القرص المقدس: عناصر نظرية سوسيولوجية في الدين**، بيتر. ل. برغر، تعريب: مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي، مركز النشر الجامعي، تونس، 2003.

45. **قصة الحضارة**، ول ديورانت، ترجمة: سهيل محمد ديب، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 2002.

46. **كتاب الموتى الفرعوني: عن بردية آني بالمتحف البريطاني**، برت إم هرو، الترجمة عن الهيروغليفية: السير واليس بدج، الترجمة العربية والتعليق: د. فيليب عطية، مكتبة مدبولي، ط 1، كانون الثاني/يناير 1988.

47. **الله ليس كذلك**، زيغريد هونكه، دار الشروق، ط 2، 1417هـ/ 1996م.

48. **مأزق المسيحية والعلمانية في أوروبا**، القس الدكتور جوتفرايد

كونزلن، تقديم وتعليق: د. محمد عمارة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1999.

49. **الماضي المشترك بين الغرب والعرب**، أ. ل. رانيلا، ترجمة: د. نبيلة إبراهيم، مراجعة: د.فاطمة موسى، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 241، كانون الثاني/يناير 1999.

50. **المجتمع البشري في الأخلاق والسياسة**، برتراند راسل، ترجمة: عبد الكريم حمد، مراجعة: حسن محمود، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة.

51. **المجمع الفاتيكاني الثاني: دساتير - قرارات - بيانات**، ترجمة: الأب حنا فاخوري، معهد القديس بولس للفلسفة واللاهوت، حريصا، المكتبة البولسية، بيروت، ط 1، 1992.

52. **مدخل إلى التلمود**، الحاخام أدين شتاينسالتز، ترجمة: د. فينيتا يوتشيخا الشيخ، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2006.

53. **مشروع أخلاقي عالمي**، هانس كونغ، ترجمة: جوزيف معلوف وأورسولا عساف، المكتبة البولسية، لبنان، ط 1، 1998م.

54. **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، جفري باندر، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 1، 1995.

55. **معجم لالاند الفلسفي التقني**، أندريه لالاند، ترجمة وتحقيق: خليل أحمد خليل، عويدات للنشر والطباعة، ط 2، 2001.

56. **مقارنة الأديان**، أ. س. بوكيبت أميريكين، ترجمة: رنا سامي الخش، دار الرضوان، حلب.

57. **المقدس والدنيوي: رمزية الطقس والأسطورة**، مارسيا إلياد،

ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، 1987.

58. **المقدس والمدنس**، مارسيا إلياد، ترجمة: عبد الهادي عباس، دار دمشق للطباعة والنشر، ط 1، 1988.

59. **منبعا الأخلاق والدين**، هنري برغسون، ترجمة: د. سامي الدروبي، د. عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1971.

60. **موسى والتوحيد**، سيغموند فرويد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 4، شباط/فبراير 1986م.

61. **نداء إلى الأحياء**، روجيه غارودي، ترجمة: ذوقان قرنوط، دار دمشق، سوريا، ط 1، 1981.

62. **نظرة عن قرب في المسيحية**، باربارا براون، ترجمة: المهندس مناف حسين الياسري، نشر التوحيد، كندا.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

1. **B. A. Grist, F. Schleiermacher,** *Encyclopédie des religions,* v. 13.
2. **Christophe Jacob**, *Pourquoi Dieu se marre devant la foi des hommes*, Fondation littéraire Fleur de Lys, Québec, Canada, 2007.
3. **E. Durkheim,** *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (1912), PUF, Paris, 1986.
4. **Herbert Spencer**, *First Principles*, standard edition, Hogarth Press, London.
5. *Larousse de la langue française*, Librairie Larousse, Paris, 1977.
6. **M. Renville**, *Prolegomena to the History of religions*, Yale, New Haven, 1977.
7. **Max Müller**, *Introduction to the Science of Religion*, Princeton, 1973.
8. **Maxime Rodinson,** *L'Islam : Politique et croyance*, Librairie Arthème Fayard, Paris, 1993.
9. **Pierre Chavot**, *Le dictionnaire de Dieu*, Éditions de La Martinière.
10. **T. Jeremy Gunn**, "The Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law", in: *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16 (2003).
11. *Webster's ninth new collegiate dictionary*, Massachusetts, U.S.A., 1991.
12. **William James**, *The Varieties of Religious Experiences*, Modern Library, New York.

فهرست المحتويات

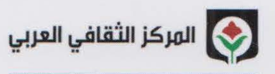
ظل نصيب البحث العلمي في مجال علوم الأديان وفلسفتها هو الأقل، مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوّن بالعربية... نجد كتب التفسير وعلوم القرآن الكريم والفقه وأصوله واللغة العربية والأدب وغيرها... بينما لا نعثر على مدونات مستقلة تعالج البحث النظري في الأديان أو الفلسفة الدينية على طول التاريخ الإسلامي، وإن انبثقت مفاهيم كلامية تتصل بالأديان في فضاء التفكير الكلامي وترتبط بالتأمل في الكتاب والسنّة وتنامي الجدل بين الفِرق...

لم يكن لفلسفة الدين الإسلامي، بل حتى اليهودي والمسيحي، ذلك الإشعاع الفكري الذي يكون في مستوى الوعي بضرورة بناء منهجية فكرية في أبحاث الدين وفلسفته...

يكمن البحث الفكري والفلسفي في تحديد مفهوم شامل للدين كظاهرة إنسانية كونية مع ما يصاحبها من مباحث فكرية وأنطولوجية - كما هو الحال بالنسبة إلى موضوع بحثي هذا الموسوم بـ«نظرية التقريب بين الأديان: رؤية إسلامية نحو فهم أفضل للآخر» - تفرضها طبيعة المناخين الجيوسياسية والجيوثقافية التي تمر فيها الإنسانية المعاصرة والتي مثّلها موضوع بحثنا في تناوله لنظرية التقريب بين الأديان في ارتباطاتها الشاملة والمتجذرة بظاهرة الدين والتدين الإنسانيين، الأمر الذي يفرض علينا إيجاد مقاربات جديدة في تناول مثل هذه المواضيع الحساسة.

محمد بنتاجة

باحث مغربي متخصص في الفكر العربي الإسلامي


الدار البيضاء: ص. ب. 4006 (سيدنا)
بيروت: ص. ب. 113/5158
markaz.casablanca@gmail.com
cca_casa_bey@yahoo.com



ISBN 978-9953-68-779-7
